بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بمكة المكرمة
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع العقيدة

تنزيه الله تعالى في الفكر الإسلامي

رسالة مقدمة لنيل درجة «الدكتوراه» في الشريعة الإسلامية
«فرع العقيدة»

إعداد
حسين جابر موسى

إشراف
الدكتور عثمان عبد المنعم يوسف
الأستاذ بقسم الدراسات العليا بالكلية

لعام
١٤٠٢هـ/١٩٨٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الذى وفقني لانهاء هذا البحث ، وهيأ لي الاسباب لتحقيق ذلك ، فهو ولي ذلك والقادر عليه ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد فاني اتقدم بالشكر لكافة العاملين في كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة وأخص بالذكر سعادة وكيل الجامعة الدكتور راشد الراجح ، وذلك لما قدموه لي من مساعدات كان لها أكبر الأثر في انجاز هذا البحث ، واتقدم بالشكر الجزيل كذلك لفضيلة الدكتور الشيخ عثمان عبد المنعم يوسف ، الذى أشرف على هذه الرسالة والذى منحني من وقته وراحته ونصحه الشيء الكثير مما كان له أكبر الأثر بعد الله تعالى في ظهور هذه الرسالة على ماهي عليه فجزاه الله عني خير مايجزى والد عن ولده ، ولا يفوتني أن أشكر كل من كان له أى نصح أو ارشاد أو توجيه لي اثناء البحث ، والله اسأل ان يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه ، وان يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على رسوله الأمين وصحبه أجمعين .

الفهــــــرس

الموضــــوع	الصفحــــة

الموضــــوع	الصفحــــة

الموضـــــوع	الصفحـــــة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة :

ان الحمد لله ،نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله مـــن شرور أنفسنا وسيئآت أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضـلل فلا هادى له ، وأشهد ان لا اله الاّ الله وحده لا شريك له ، وأشهد ان محمدا عبده ورسوله * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الاّ وأنتم مسلمون * "١" * يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم مـن نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا * "٢" .

* يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا ،يصلـــح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما * "٣"

أما بعد : فانه لا خلاف بين المفكرين/ المنتسبين الاسلاميين — ماعـــدا المشبهة منهم — على تنزيه الله تعالى عما لا يليق به وبجلاله مـــن النقائص والمحالات ، وكل ماقدموه من حقائق مذاهبهم وأدلتها فانمـا يقصدون به الى بيان كمالات الله تعالى ، وتنزيهه عما لا يليق به من تلـك النقائص والمحالات .

ومع اتفاقهم جميعا على تنزيه الله تعالى وعلى مايقصدونه من ذلـك بتقرير مذاهبهم فانهم يختلفون في حقيقة هذا التنزيه ، وحقيقة النقائـص

---

(١) سورة آل عمران : الآية "١٠٢" .

(٢) سورة النساء : الآية "١" .

(٣) سورة الاحزاب : الآيتان "٧٠ ، ٧١" .

ويرجع اختلافهم في ذلك كله الى اختلاف نظرتهم الى الذات الالهية واختلاف منهجهم في وصفها بما يجب ان توصف به من الأسماء والصفات ، وتنزيهها عما تتنزه عنه من الصفات والافعال ، وفي نظرتهم الى تلك الصفات والافعال ، الأمر الذى يترتب عليه اختلافهم في تنزيهه سبحانه وتعالى عنها ، فربما اقتضى تحقيق الالوهية بمعناها الصحيح والالتزام فيه بالكتاب والسنة – في بعض المذاهب – اضافة وصف من الأوصاف أو فعل من الأفعال الى الله عز وجل ، بينما يعتبر ذلك في بعض المذاهب الأخرى تشبيها يجب تنزيه الله تعالى عنه ، وربما اتفقت المذاهب كلها على وصف الله سبحانه وتعالى بوصف من الاوصاف كالوحدانية مثلا ، ولكنها تختلف فيما بينها أشد الاختلاف – نتيجة للاختلاف المنهجي – في بيان معنى الوحدانية اللائق بذات الله عز وجل ، وفيما يقتضيه ثبوت هذا المعنى لله عز وجل من نفي مالا يتفق معه من الصفات والافعال الاخرى .

واذا كان الفكر الدخيل على الاسلام من الفلسفة اليونانية والمذاهب الهندية وغيرها الذى تأثرت به المذاهب الفلسفية والكلامية بعد نقله الى اللغة العربية والاشتغال بدراسته – اذا كان هذا الفكر الدخيل قد لعب دورا خطيرا في دراسة المفكرين/ المنتسبين الى الاسلاميين للعقيدة ومنهجهم في تلك الدراسة بحيث ظهرت آثاره واضحة – وان كان على درجات مختلفة – في مذاهب الفلاسفة الاسلاميين والمتكلمين ، فان من الواجب علينا ان نعود بدراسة العقيدة الاسلامية بصفة عامة الى مصادرها الاولى من الكتاب والسنة بحيث تأتي الحقائق وادلتها صحيحة عارية من كل تأثر

فكرى أجنبي ، وان نقوم بتحقيق القول في موضوع التنزيه — بصفة خاصة — وما طرأ فيه من خلافات مذهبية لانه مقتضى التوحيد ، الذى هو غاية الغايات في الاعتقاد ، ولأنه كان مثار خلاف شديد كما سنرى بين مختلف المذاهب والاتجاهات .

ومع انني لا اريد تفصيل القول — في هذه المقدمة — في الخلافات المذهبية والمنهجية بين أصحاب المذاهب الاسلامية في العقيدة بصفة عامة وفي موضوع التنزيه بصفة خاصة — وهو ماتتكفل به هذه الرسالة — فان ماقدمته هنا من هذه الاشارة الموجزة الى تلك الاختلافات المذهبية فيه وطبيعتها ومصادرها ، يكشف عن مدى اهميته وعن دوافعي للكتابة فيه واهدافي منها .

وقد كان منهجي في بحث هذا الموضوع هو الموضوعية الدقيقة في دراسته فتحريت عرض الحقائق مجردة دون ميل أو هوى ، وقد رجعت في عرض حقائق كل مذهب الى مصادره الأصلية ، من كتابات كبار علمائه ، الذين يمثلونه بافكارهم وادلتهم ، ولم أكتف بمجرد عرض مذاهب الفلاسفة والمتكلمين وادلتهم فيما تناوله البحث من القضايا ، ولكنني تتبعتها بالمناقشة سواء في ادلتها أو نتائجها ، وعولت في مناقشتي لهذه المذاهب على مايهدى اليه الكتاب والسنة ، وعلى ما تقتضيه الادلة العقلية الصحيحة .

واذا كان البحث قد انتهى به الى صحة المذهب السلفي في كل ما تناوله من القضايا الكلية والجزئية ، فما ذلك الا لقيامه على صريح الكتاب والسنة وما يوافقهما من البديهيات العقلية السليمة .

وقد بنيت رسالتي هذه على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، أما المقدمة فهي التي بين أيدينا .

وأما الباب الاول وهو : وحدانية الله تعالى فيشتمل على تمهيد وأربعة فصول ، أما الفصل الاول فقد بيّنت فيه تعريف الوحدانية في اللغة وبيان معنى الواحد والأحد في وصف الله تعالى بهما .

وأما الفصل الثاني : فقد بيّنت فيه تعريف الوحدانية في القرآن الكريم ثم مفهومها عند كل من الفلاسفة الاسلاميين والمتكلمين ، واخيرا نقد شيخ الاسلام ابن تيمية للمتكلمين في مفهوم التوحيد وبيان معنى التوحيد عنده .

وأما الفصل الثالث فقد بينت فيه انواع التوحيد عند المتكلمين ثم تعقيب ابن تيمية عليهم في ذلك ، واخيرا أنواع التوحيد عند علماء السلف .

وأما الفصل الرابع وهو الاخير من هذا الباب فقد بينت فيه اثبات التوحيد عند كل من الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ثم تعقيب ابن تيمية على منهج المتكلمين في اثبات الوحدانية ومنهجه في اثباتها ، وختمت هذا الفصل ببيان أدلة القرآن الكريم على اثبات التوحيد لله تعالى ، مع تقييمي لادلة المتكلمين على ضوء الادلة القرآنية .

وأما الباب الثاني من الرسالة وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين ، فهو يشتمل على خمسة فصول :

الفصل الأول منها بيّنت فيه المذاهب في تنزيه الله تعالى عن

الجسمية والعرضية وتعريف كل منهما لغة واصطلاحا وعرضت فيه للمذاهب في الجسمية والعرضية نفيا واثباتا ، ثم ختمته بموقف السلف من النفي والاثبات في هذين الوصفين لله تعالى .

وأما الفصل الثاني وهو المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان فقد عرضت فيه مذاهب المفكرين الاسلاميين في الجهة والمكان نفيا واثباتا ، ثم ختمته بتعقيب السلف على هذه المذاهب وبيان مذهبهم في ذلك .

وأما الفصل الثالث وهو المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته تعالى ، فقد عرضت فيه كذلك مذاهب المفكرين الاسلاميين فيه نفيا واثباتا ، ثم ختمته كذلك بتعقيب السلف على اصحاب هذه المذاهب وبيان مذهبهم فيه .

وأما الفصل الرابع : وهو تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل ، فقد بيّنت فيه مذهب الفلاسفة في ايجاب الفعل من الله تعالى ، ثم عقبت على ذلك بايراد ادلة أهل السنة والجماعة على ان الله تعالى فاعل مختار ، واوردت مناقشتهم للفلاسفة وابطالهم لمذهبهم في ذلك .

وأما الفصل الخامس والاخير من هذا الباب ، وهو تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب فقد بينت فيه آراء المفكرين الاسلاميين في تنزيه الله تعالى عنهما ومنهج هؤلاء المفكرين في تنزيهه سبحانه عن الظلم والكذب ، وتعقيب علماء السلف على ذلك كله .

وأما الباب الثالث من الرسالة وهو تنزيه الله تعالى عن الحلول

والاتحاد ووحدة الوجود ، فهو مشتمل على اربعة فصول :

الأول منها في تنزيه الله تعالى عن الحلول بيّنت فيه معنى الحلول والقائلين به ونماذج من اقوالهم ، ثم الرد على هذه الاقوال وابطالها .

واما الفصل الثاني وهو تنزيه الله تعالى عن الاتحاد فقد بيّنت فيه كذلك معنى الاتحاد والقائلين به ومذهبهم في ذلك ثم ختمته ببيان بطلان هذا المذهب.

واما الفصل الثالث وهو تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود ، فقد بيّنت فيه كذلك معنى وحدة الوجود والقائلين بها ومذهبهم في ذلك ، ثم استعرضت نماذج من أقوال اصحاب هذه العقيدة واوردت الرد عليها وابطالها .

واما الفصل الرابع والاخير من هذا الباب وهو مصادر الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، فقد بيّنت فيه مصادر هذه الافكار والظروف التي ساعدت على انتشارها في صفوف المسلمين .

وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها اهم النتائج التي توصلت اليها من البحث .

وبهذا أكون قد انهيت هذه الرسالة التي اتقدم بها الى كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة لنيل درجة الدكتوراة في فرع العقيدة ، ولي في الله تعالى وطيد أمل أن اكون قد وفيت الموضوع ماهو جدير به من عناية واهتمام راجيا من الله تعالى التوفيق والسداد ، فانه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الباب الأول

============

الوحدانيـــة

وتنزيه الله تعالـى عن الاثنينّيـــة

تمهيـــد :

الفصـل الأول : الوحدانية لغـة

الفصل الثانـي : مفهوم الوحدانيـة

الفصل الثالـث : أنـواع التوحيـد

الفصل الرابـع : اثبات التوحيد لله تعالى

* * * *

تمهيـــد :

في سبيل توحيد الله عز وجل وتعبيرا عن وحدانيته يوصف سبحانه وتعالى بأنه أحد ، قال تعالى : * قل هو الله أحد * "١" ويوصف كذلك بأنه واحد ، قال تعالى : * والهكم اله واحد * "٢" ومع اتفاق المذاهب الاسلامية على توحيد الله عز وجل الاّ أنها تختلف في بيان معنى هذا التوحيد ، وفي بيان لوازمه ، وفي اثبات هذا المعنى وما ينبني عليه من اللوازم ونفي ماعداها عن الله تعالى .

وعرض اختلاف المذاهب في ذلك كله هو بيان لقضية الوحدانية في الفكر الاسلامي .

وقبل أن نبدأ بعرض تصور كل مذهب للوحدانية وأنواعها وطرق اثباته ، نحب أن نقدم بين يدى ذلك شرحا للوحدانية في الاستعمالات اللغوية والقرآنية ، وذلك للعلاقة القائمة بينهما وبين الاستعمالات المذهبية ولضرورة ذلك في مقارنة معاني الوحدانية عند مختلف المذاهب ومدى مسايرتها أو معارضتها للاستعمالات اللغوية والقرآنية لما يوصف به الله عز وجل من الأوصاف الدالة على وحدانيته . ولسنا نقصد استعمالات كلمة الوحدانية باعتبارها مصدرا لغويا وانما نقصد بيان الاستعمالات اللغوية والقرآنية للأوصاف التي تدل على وحدانية الله عز وجل كالأحد والواحد وأنه لا اله الاّ هو .

---

(١) سورة الاخلاص : آية "١" .

(٢) سورة البقـــرة : آية "١٦٣" .

الفصل الأول : الوحدانية لغة

١ - معنى الأحد :

قال صاحب اللسان : أحد في أسماء الله تعالى : الأحد وهو الفرد الذى لم يزل وحده ، ولم يكن معه آخر ، وهو اسم لنفي مايذكر معه من العدد ، تقول ماجاءني أحد ، والهمزة بدل من الواو وأصله وحد لأنه من الوحده ، والأحد بمعنى الواحد وهو أول العدد ، تقول أحد واثنان واحد عشر واحدى عشرة .

وفي الحديث انه قال لرجل أشار بسبابتيه في التشهد : أحّد أحّد . وفي حديث سعد في الدعاء انه قال لسعد وهو يشير في دعائه باصبعين : أحّد أحّد "١" : أى أشر باصبع واحده لأن الذى تدعو اليه واحد وهو الله تعالى .

وروى عن الأزهرى ان اسم الله عز وجل الأحد لا يوصف شيء بالأحدية غيره ، لا يقال : رجل أحد ولا درهم أحد . لأن أحدا صفة من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء "٢" .

وقريب من هذا المعنى ماذكره الفيروز أبادى "٣" . "٤"

---

(١) سنن النسائي : ج ٣ ، ص ٣٨ .

(٢) لسان العرب لابن منظور : مادة أحد .

(٣) هو محمد بن يعقوب الفيروز أبادى صاحب كتاب القاموس المحيط ، ولد في بلاد فارس وتنقل في الامصار الاسلامية وجاور في مكة والمدينة مدّة ، كان يدرس فيهما اشتهر باللغة وعمل قاضيا في اليمن واجتمع بمشايخ كثيرة في عصره توفي عام ٨١٧ هـ ، روضات الجنات : ج ٨ ص ١٠١ .

(٤) انظر قاموس المحيط للفيروز أبادى : مادة أحد .

وجاء في قاموس الالفاظ والاعلام القرآنية : أحد في صفات اللـه تعالى بمعنى الذى لا ثاني له في الوهيته : قال تعالى : * ومايعلمان من أحد * "١" . * لا نفرق بين أحد * "٢" . * قل هو الله أحد * "٣" "٤"

٢ - معنى الواحد :

قال صاحب اللسان : الواحد بني على انقطاع النظير وعـوز المثل ، والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريـق بينونته عنهم .

والتوحيد : الايمان بالله وحده لا شريك له . والله الواحـد الاحد : ذو الوحدانية والتوحيد .

وروى عن ابن سيده "٥" : والله الأوحد والمتوحد وذو الوحدانية ومن صفاته الواحد الأحد .

وقيل الواحد : هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسـام ولا نظير له ولا مثل ، ولا يجمع هذين الوصفين الا الله تعالى ، وقال ابن الأثير "٦" في أسماء الله تعالى الواحد : قال : هو الفرد الذى لم يـزل وحده ولم يكن معه آخر . "٧"

---

(١) سورة البقرة : آية "١٠٢"

(٢) سورة البقرة : آية "١٣٦" .

(٣) سورة الاخلاص : آية "١"

(٤) قاموس الألفاظ القرآنية لمحمد بن اسماعيل ابراهيم : ص ١٦ .

(٥) هو علي بن اسماعيل ، المعروف بابن سيده ، ابو الحسن امام فـي اللغة وآدابها من أهل الأندلس واشتغل بنظم الشعر مدة وكـان ضريرا ، الاعلام : جـ ٥ ص ١٥٢ .

(٦) هو المبارك بن محمد الشيباني الجرزى أبو السعادات المحدث الاصولي من كتبه النهاية في غريب الحديث ، وجامع الاصول فـي أحاديث الرسول توفي عام ٦٠٦ هـ / الاعلام : جـ ٥ ص ٥ .

(٧) لسان العرب مادة أحد .

وغاية القول ان كلمتي الاحد والواحد قد استعمل كل منهما لغة في أحد المعاني الثلاثة الآتية :

أولا : الواحد والأحد الذى لانظير له .

ثانيا : الواحد والأحد الذى لاتركيب فيه .

ثالثا : الواحد والأحد كل منهما مفتتح العدد .

ومع ذلك فقد أجرت القواميس بين الكلمتين مقارنة استخلصت منها بعض الفروق في الاستعمال والدلالة اللغوية .

٣ - الفرق بين الأحد والواحد :

قال صاحب اللسان : وقيل الفرق بين الأحد والواحد : أن الأحد شيء بني لنفي مايذكر معه من العدد ، والواحد اسم لمفتتح العدد واحد يصلح في الكلام في موضع الجحود ، وواحد في موضع الاثبات . يقال ما أتاني منهم أحد : فمعناه لا واحد أتاني ولا اثنان ، واذا قلت جاءني منهم واحد فمعناه لم يأتن منهم اثنان ، فهذا حدّ الأحد مالم يضف ، فاذا أضيف قرب من معنى الواحد ، وذلك أنك تقول : قال أحد الثلاثة كذا وكذا ، وانت تريد واحدا من الثلاثة ، والواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل .

وزاد على ذلك ابو منصور وغيره ، ان الواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير ، والأحد منفرد بالمعنى . "١"

وقد فرق بعضهم أيضا بأن الأحد في النفي نص في العموم بخلاف الواحد فانه محتمل للعموم وغيره ،فيقال : مافي الدار أحد ولا يقال بل اثنان ،ويجوز أن يقال مافي الدار واحد بل اثنان .

---

(١) لسان العرب مادة أحد ووحد .

ونقل عن بعض الحنفية انه قال في التفريق بينهما : ان الاحدية لاتحتمل الجزئية والعددية بحال ، والواحدية تحتملها لأنه يقال : مائة واحدة وألف واحد ولا يقال : مائة أحد ولا ألف أحد .

وفرّق الخطابي "١" بين الأحدية والواحدية ، فالأحدية لتفرد الذات والواحدية لنفي المشاركة في الصفات. "٢"

ويستفاد مما تقدم بيان هذه الفروق بين كلمتي الأحد والواحد :

أولا : ان الكلمتين اذا استعملتا في الاثبات فان كلمة الواحد تصلح في جانب الله سبحانه وتعالى وغيره . أما كلمة الأحد فلا تصلح الا في جانب الله لأنه وصف استخلصه الله لنفسه .

ثانيا : ان الكلمتين اذا استعملتا في النفي فان كلمة أحد تدل على عموم النفي ، أما كلمة الواحد فتحتمل العموم وغيره .

ثالثا : ان الأحدية لا تحمل التعدد والتجزئة بحال من الأحوال والواحدية لاتحتملها .

وليس في الفروق السابقة مايخل بالمعاني اللغوية المشتركة لكلمتي الأحد والواحد على نحو ما أوردناهاسابقا وانما هي فروق بين الكلمتين في استعمالهما نفيا واثباتا .

---

(١) هو حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستي فقيه محدث من أهل بست قرب كابل من نسل زيد بن الخطاب أخو عمر بن الخطاب ، له من الكتب : معالم السنه ، وبيان اعجاز القرآن ، وغريب الحديث ، مات سنة ٣٨٨ هـ . الاعلام : ٢ / ٣٠٤ .

(٢) روح المعاني ، للألوسي : ج ٣٠ ، ص ٢٧٢ .

أما ما أورده الخطابي من أن الأحدية لتفرد الذات والواحدية لنفي المشاركة في الصفات فلنا عليه مايأتي :

أولا : ان الصفات تابعة للذات فالتفرد بالذات يتبعه بالضرورة التفرد بالصفات .

ثانيا : ان ماذكره لا يتفق مع الاستعمال القرآني في بعض آياته ، فقد ورد التفرد في الصفات بعد وصف الله تعالى بالاحدية في قوله تعالى * قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد * "١" . وورد التفرد بالذات بعد وصف الله تعالى بالواحدية في قوله : * والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم * "٢" .

ثالثا : اذا قارنّا بين ماذكره الخطّابي وماذكره أبو منصور من أن الواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير والأحد منفرد بالمعنى ، وكان الانفراد بالمعنى في كلامه هو انفراد في الصفة لوجد أن كلام أبي منصور يساير الاستعمال القرآني ويأتي عكسا لكلام الخطابي .

ومع كل ماتقدم في التعليق على كلام الخطابي وابي منصور ، فان التلازم بين الذات والصفات يجعل الانفراد في أحدهما انفراد في الآخر .

ولهذا سنجد القرآن يستعمل الكلمتين لاثبات الانفراد في كل منهما ، وأيّا كانت الفروق بين الأحد والواحد ، فانها كما قلنا لا تؤثر فيما تقرر من معانيهما اللغوية المشتركة ، والمعنيان الاولان وهما : نفي

---

(١) سورة الاخلاص : آية " "

(٢) سورة البقرة : آية " ١٦٣ " .

النظير ، ونفي التركيب هما اللذان يصحان في جانب الله تعالى وصفا له سبحانه بالأحدية والواحدية ، أما المعنى الثالث وهو كونهما دالتين على مفتتح العدد ، فلا يصح اعتباره في وصف الله سبحانه وتعالى بالأحدية والواحدية اذ ليس هناك آلهة سواه يفتتحها سبحانه وتعالى عددا على نحو مايجرى الحال عليه في حق المخلوقات ، بل هو سبحانه وتعالى منفرد بالالوهية ليس له نظير وهو بهذا المعنى أحد وواحد .

الفصل الثاني : مفهوم الوحدانية

١ - مفهوم الوحدانية في القرآن :

لقد وصف الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم - دلالة على وحدانيته - بأنه واحد ، قال تعالى : * والهكم اله واحد * "١" ، وبأنه الأحد ، قال تعالى : * قل هو الله احد * "٢" وبأنه ليس كمثله شيء ، قال تعالى : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "٣" وبأنه لا اله الا هو ، قال تعالى : * هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم * "٤" .

وفيما يلي نتتبع استعمالات القرآن الكريم لهذه الأوصاف وبيان ماتدل عليه من المعاني في هذه الاستعمالات :

أ - وصف الله تعالى بأنه واحد : ورد استعمال وصف الله بأنه واحد في ثلاثة معارض :

أولا : تقرير التفرد والوحدانية لله تعالى كحقيقة ثابتة لذاتها دون استعمال لها في الرد على دعاوى المشركين وأهل الكتاب حول تعدد الألوهية قال تعالى : * هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر أولوا الألباب * "٥" .

---

(١) سورة البقرة : آية " ١٦٣ " .

(٢) سورة الاخلاص: آية " ١ "

(٣) سورة الشورى : آية " ١١ "

(٤) سورة الحشر : آية " ٢٢ " .

(٥) سورة ابراهيم : آية " ٥٢ " .

وقال تعالى : * قل انما انا منذر وما من اله الاّ الله الواحد القهار * "١"

وقال تعالى : * والهكم اله واحد لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم * "٢".

فوصف الله سبحانه وتعالى بالواحد في هذه الآيات وماشابهها يدل على أن الاله الخالق والمستحق للعبادة لا شريك له في ذلك ، وهذا تقرير للوحدانية من حيث المبدأ . "٣"

ثانيا : وصف الله تعالى بالوحدانية نفيا لتعدد الآلهة في مقابلة المشركين الذين يقولون بتعددهم . قال تعالى : * قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ماكان يعبد آباؤنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين * "٤" . وقال تعالى * أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب * "٥" . وقال تعالى : * ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير * "٦" . وقال تعالى : * واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا * "٧" .

---

(١) سورة ص : آية " ٦٥ " .

(٢) سورة البقرة : آية " ١٦٣ ".

(٣) انظر حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى : جـ ٢ ص ٢٦٢ وكذلك تفسير ابن كثير : جـ ١ ص ٢٠١ .

(٤) سورة الاعراف : آية " ٧٠ " .

(٥) سورة ص : آية " ٥ " .

(٦) سورة غافر : آية " ١٢ " .

(٧) سورة الاسراء : آية " ٤٦ " .

ففي هذه الآيات يحكي القرآن الكريم أحوال المشركين التي كانوا عليها في مقابلة الوحدانية من استنكار وتعجب واشمئزاز وشدة تمسكهم بشركائهم حتى انهم كانوا يتأذون ويولون الأدبار اذا ذكر الله وحده ، وهذا العرض لأحوال المشركين فيه انكار لتعجبهم واشمئزازهم وتقرير لوحدانيته تعالى ضمنا . "١"

ثم يقرر الله تعالى وحدانيته صراحة ردا على المشركين فيما يزعمونه من الشركاء فيقول : * قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي اليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون * "٢"

وهنا نجد ان الله تعالى قد قرر الوحدانية له سبحانه وتعالى دون سواه بعد أن بيّن موقف المشركين منها وأمر فيه صلى الله عليه وسلم أن يتبرأ من اشراك الكفار مع الله آلهة أخرى وقرر أنه واحد لا شريك له .

وقال تعالى في تقرير هذا المعنى على لسان يوسف عليه السلام لصاحبيه في السجن : * ياصاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار * "٣"

ثالثا : وصف الله تعالى بالواحد في مقابلة أهل الكتاب فيما يدعونه من بنّوة عيسى لله والوهيته بذلك هو وأمه الى جانب الوهية الله عز وجل وقولهم بالأقانيم الثلاثة أو اشراكهم غير الله معه في وجوب طاعته والانقياد له .

---

(١) انظر تفسير القرطبي : ج ٢ ص ٥٨ .

(٢) سورة الأنعام : آية " ١٩ " .

(٣) سورة يوسف : آية " ٣٩ " .

قال تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه أن يكون له ولد له مافي السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ﴾ "١" . وقوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم ﴾ "٢" .

قال الرازى "٣" في تفسير قوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ﴾ فيها وجهان :

<u>الأول</u> : قول بعض المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذى يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿ ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله ﴾ "٤" . فقوله (ثالث ثلاثة) أى أحد ثلاثة آلهة أو واحد من ثلاثة آلهة ، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم : ﴿ وما من اله الا اله واحد ﴾ وعلى هذا التقدير ففي الآية اضمار ، الا انه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذاهبهم ..

---

(١) سورة النساء : آية "١٧١" .

(٢) سورة المائدة : آية "٧٣" .

(٣) محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكرى : فخر الدين الرازى ، الامام المفسر ، اشتهر بعلمه وكان واعظا بارعا في اللغتين العربية والفارسية ، مات سنة ٦٠٦ هـ / الاعلام : جـ ٧ ص ٢٠٣ .

(٤) سورة المائدة : آية "١١٦" .

والوجه الثاني :

ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون : جوهر واحد ، ثلاثة اقانيم : أب وابن وروح القدس ، وهذه الثلاثة اله واحد ، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة . وعنوا بالأب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة ، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة ... وزعموا أن الاب اله والابن اله والروح القدس اله ، والكل اله واحد . واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل ، فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة . "١"

وقال صاحب الكشاف : بعد أن ذكر هذين الوجهين وأثبت أن المقصود بهذه الآيات من قول النصارى هو تعدد الآلهة قال : وحكاية الله أوثق من حكاية غيره . "٢"

ونحن نؤيد ماذهب اليه المفسرون ورجحه الرازى وصاحب الكشاف من أن المقصود من قول النصارى في هذه الآيات هو تعدد الآلهة ، ولهذا فان القرآن الكريم يرد على التثليث الذى ذكره عنهم ويقرر الوحدانية نفيا لهذا التثليث .

ولا يمنع هذا من أن نقرر أن القرآن وان كان يرد على عقيدة التثليث وهو القول بثلاثة آلهة ، ويقرر الوحدانية ردا على ذلك — لا يمنع هذا من ان نقرر — ان من مذاهب النصارى ماحكاه عنهم المتكلمون والمؤرخون في كتبهم من القول بالأقانيم الثلاثة الأب والابن والروح القدس ، وكل منها اله

---

(١) تفسير الرازى : جـ ١٢ ص ٦٠ .

(٢) تفسير الكشاف : جـ ١ ص ٥٩٣ .

وهي جميعا تؤلف الها واحدا ، ولهذا فالآيات التي وردت في نفي التثليث على معنى تعدد الآلهة تصدق على نفي مذهب هؤلاء والرد عليه باثبات الوحدانية في هذا المقام بنفي تركيب الذات الآلهية في هذه الأقانيم الثلاثة .

وأما وصف الله تعالى بالوحدانية في مواجهة من يشركون غيره معه في الانقياد ووجوب الطاعة فقد جاء في قوله تعالى ردا على اليهود والنصارى في ذلك : * اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون * "١"

بين تعالى في هذه الآية أن هذه الطاعة والانقياد لهؤلاء الرهبان والاحبار من دون الله لم تكن الا من عند أنفسهم ويقرر بعد ذلك أن العبادة والطاعة لله وحده بقوله : * وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو * ثم تختم الآية بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشاركة هؤلاء الشركاء له بقوله : * سبحانه عما يشركون * "٢"

---

(١) سورة التوبة : آية "٣١" .
(٢) انظر تفسير ابن كثير : ج ٢ ص ١٣٧ .

ب - وصف الله تعالى بأنه واحد :

لم يرد التعبير في القرآن الكريم عن وحدانيته تعالى بلفظ الأحد الا في سورة الاخلاص وذلك في قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾

قال القرطبي "١" : الأحد : أى الواحد الوتر ، الذى لا شبيه له ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد ، ولا شريك . "٢"

ومعلوم أن كل هذه المعاني صحيحة في حقه تعالى .

وقال الرازى : في أحد وجهان : انه بمعنى واحد قال الخليل : يجوز أن يقال أحد اثنان وأصل أحد وحد الا انه قلبت الواو همزة للتخفيف وأكثر مايفعلون هذا بالواو المضمومة ، والمكسورة ، كقولهم وجوه وأجوه ، وساده أساده ، والقول الثاني أن الأحد والواحد ليسا اسمين مترادفين ،

قال الأزهرى : لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى لا يقال رجل احد ولا درهم أحد كما يقال : رجل واحد أى فرد بل أحد صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشاركه فيها شيء . "٣"

وقد دلت الآية الكريمة على أن الله تعالى أحد في ذاته وصفاته لا شبيه ولا شريك ، ولا نظير ولا ند له سبحانه ، وقد فسره ضمنا قوله تعالى : ﴿ ولم يكن له كفوا أحد ﴾ ، وقوله : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ أما نصوص القرآن في ذلك فهي أكثر من أن تحصى ، لأنها بمعنى لا اله الا الله . "٤"

---

(١) محمد بن أحمد بن أبي بكر الانصارى الخزرجي الاندلسي القرطبي من كبار المفسرين من أهل قرطبه ، عرف بصلاحه وتقواه وتعبده ، رحل الى مصر واستقر في شمال اسيوط : الاعلام : جـ ٦ ص ٢١٧

(٢) تفسير القرطبي : جـ ٢ ص ٢٤٤ .

(٣) تفسير الرازى : جـ ٣٢ ص ١٧٨ .

(٤) اضواء البيان : جـ ٩ ص ٦١٣ .

جـ - وصف الله تعالى - تقريرا لوحدانيته - بنفي الشبيه والمثل :

قال تعالى : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "١"

وقال تعالى : * ولم يكن له كفوا أحد * "٢" .

قال ابن كثير "٣" : ليس كخالق الأزواج كلها شيء لأنه الفرد الصمد الذى لا نظير له . "٤"

وقال البيضاوى "٥" : ليس مثله شيء يزاوجه ويناسبه والمراد منه مثل ذاته كما في قولهم : مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه عنه فاذا انتفى عمن يناسبه ويسدّ مسدّه كان نفيه عنه أولى .. وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة . "٦"

وقال الرازى : " ليس كمثله شيء " اما أن يكون المراد ليس كمثله شيء في ماهية الذات أو أن يكون المراد ليس كمثله شيء في الصفات والثاني باطل لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين وقادرين كما ان الله تعالى يوصف بذلك ... فثبت ان المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات فيكون المعنى شيئا من الذوات لا يساوى الله تعالى في الذاتية "٧" ..

---

(١) سورة الشورى : آية "١١"

(٢) سورة الاخلاص : آية " ٤ " .

(٣) اسماعيل بن عمر بن ضو القرشي ، ابو الفداء : حافظ مؤرخ فقيه ، رحل في طلب العلم ، وتناقل الناس تصانيفه منها : البداية والنهاية ، وتفسير القرآن العظيم وغيرها ، مات سنة ٧٦٧ هـ الاعلام : جـ ١ ص ٣١٧ .

(٤) ابن كثير : جـ ٤ ص ١٠٨ .

(٥) هو عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى : قاضي ، مفسر ، ولي القضاء بشيراز من مؤلفاته : تفسير البيضاوى ، وطوالع الانوار في التوحيد ، ومنهاج الوصول الى علم الاصول ، توفى عام ٦٨٥ هـ ، البداية والنهاية : جـ ١٣ ص ٣٠٩ .

(٦) تفسير البيضاوى : جـ ٥ ص ٥١ .

(٧) تفسير الرازى : جـ ٢٧ ص ١٥٠ .

وفي رأيي أن نفي المماثلة في هذه الآية نفي مطلق ، فالله تعالى نفى عن نفسه في هذه الآية : * ليس كمثله شيء * المشابهة والمماثلة في الذات والصفات ، فكما أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات وأما حصر عدم المماثلة في الذات فقط كما ذهب اليه البيضاوى وصرح به الرازى فليس صحيحا ، فكما أن الله تعالى واحد في ذاته فهو واحد في صفاته ، أما الاحتجاج بوصف الله تعالى ببعض صفات المخلوقين كالسمع والبصر فانه لا يوجب المماثلة والمشابهة بين الخالق والمخلوق فالخالق ذات موجودة والمخلوق ذات موجودة ولم يوجب الاشتراك بينهما في أصل الذاتية والوجود والمشابهة بين الذاتين والوجودين وكذلك الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أصل الصفات كالسمع والبصر .. الخ لا يوجب المماثلة بين الخالق والمخلوق في الصفات ومعلوم أن الصفات في كل موجود تابعة للذات فاذا انتفت المماثلة بين الله وبين غيره ذاتا فانها تنفى كذلك بينهما صفة .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقوله تعالى : * وهو السميع البصير * بعد النفي المطلق في قوله تعالى : * ليس كمثله شيء * دليل على ان المقصود من نفي المماثلة في الآية نفيها في الصفات كما هي منتفية في الذات أيضا فالسمع والبصر وصفان يوصف بهما كل معظم المخلوقات الحية ، فلو لم يكن نفي المماثلة في الصفات مقصودا لكان في ايراد هذين الوصفين تشبيها يتناقض مع التنزيه الوارد في صدر الآية والله سبحانه وتعالى منزه عن التشبيه ذاتا وصفة .

فالنفي المطلق في الآية اذا لم يمنع من وصف الله تعالى بالسمع والبصر في نهايتها — مع اتصاف المخلوقين بهذين الوصفين — فان ذلك

يدل على اثبات السمع والبصر لله تعالى وهما من صفات الخلائق لا يقتضي المماثلة في الصفات ، والاّ لتعارض ذلك كما قلنا مع النفي المطلق في صدر الآية ، وصفات الخالق غير صفات المخلوق وان اشتركت في الأسماء فقط .

وأما قوله تعالى : * ولم يكن له كفوا أحد * فقد دل على نفي المشابهة والمشاركة في ذات الله وصفاته ، وجاءت هذه الآية تفسيرا لقوله تعالى : * قل هو الله احد * .

قال ابن كثير : لا يكون له من خلقه نظير يساميه أو قريب يدانيه تعالى الله وتقدس وتنزّه عن ذلك . "١"

وقال صاحب الأضواء : لقد تعددت أقوال المفسرين في هذه الآية ولكنها تدور على نفي المماثلة وهو قول ابن عباس وكعب وعطاء . "٢"

د - وصف الله تعالى بأنه لا اله الاّ هو :

وأما وصف الله تعالى نفسه وتقريره لوحدانيته ، بأنه لا اله الاّ هو فقد ورد في آيات كثيرة من القرآن الكريم منها :

قوله تعالى : * والهكم اله واحد لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم * "٣"

وقوله تعالى : * الله لا اله الاّ هو الحي القيوم * "٤"

---

(١) ابن كثير : ج ٤ ص ٥٧٠ .
(٢) أضواء البيان : ج ٩ ص ٦٢٢ .
(٣) سورة البقرة : آية "١٦٣" .
(٤) سورة البقرة : آية "٢٥٥" .

وقوله تعالى : * شهد الله انه لا اله الاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الاّ هو العزيز الحكيم * "١"

قال الطبرى : "٢" قوله تعالى : * لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم * خبر منه تعالى ذكره بأنه لا رب للعالمين غيره ، ولا يستوجب على العباد العبادة سواه ، وان كل ماسواه فهم خلقه ، والواجب على الجميع طاعته والانقياد لأمره ، وترك عبادة ماسواه من الانداد والآلهة .. ولا تنبغي الألوهية الاّ له .

وأما قوله تعالى : * الله لا اله الاّ هو الحي القيوم * فمعناه : النهي عن ان يعبد شيء غير الله الحي القيوم . "٣"

ويقول ابن كثير في قوله تعالى : * لا اله الاّ هو * تقرير للوحدانية بنفي غيره واثباته .. واخبار منه تعالى عن تفرده بالآلهية وانه لا شريك له ولا عديل ، بل هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لا اله الاّ هو وانه الرحمن الرحيم . "٤"

---

(١) سورة آل عمران : آية "١٧" .

(٢) محمد بن جرير بن يزيد الطبرى ، المؤرخ المفسر الامام ، عرض عليه القضاء في بغداد فامتنع ، له تصانيف منها : تاريخ الطبرى ، وجامع البيان في تفسير القرآن ، واختلاف الفقهاء ، والقراءات وغير ذلك ، وهو من ثقات المؤرخين .
الاعلام : جـ ٦ ص ٢٩٤ .

(٣) انظر تفسير الطبرى : جـ ٣ ص ٢٦٦ ، جـ ٥ ص ٣٨٦ .

(٤) تفسير ابن كثير : جـ ١ ص ٢٠١ ، ٣٤٣ .

وقال البيضاوى : في قوله تعالى : ﴿ لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم ﴾ تقرير للوحدانية وازاحة لأن يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة . "١"

ويقول الرازى : أما قوله تعالى : ﴿ الله لا اله الاّ هو الحي القيوم ﴾ فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبيّن الله تعالى أن احدا لا يستحق العبادة سواه . "٢"

وقد قدّر جماعة من النحويّين الخبر في قوله تعالى :

﴿ لا اله الاّ هو ﴾ فقالوا : تقديره لا اله في الوجود الاّ الله وهو نفي لوجود الاله الثاني واعترض صاحب المنتخب على هذا التقدير بقوله : قولهم : لا اله في الوجود الاّ الله ، يكون ذلك نفيا لوجود الاله . ومعلوم ان نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود ، فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى . "٣"

وقد أيد الرازى في تفسيره ماذهب اليه صاحب المنتخب. "٤"

وقد عقب الشيخ ابن باز "٥" على هذا الموضوع بقوله : ماقاله صاحب المنتخب ليس بجيد وهكذا ماقاله النحاة .. من تقدير الخبر بلفظ : " في الوجود " ليس بصحيح ، لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة ، وتقدير الخبر بلفظ " في الوجود لا يحصل به المقصود من بيان احقية الوهيته سبحانه وبطلان ماسواه " لأن لقائل أن يقول : كيف

---

(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى : جـ ٢ ص ٢٦٢ .

(٢) تفسير الرازى : جـ ٧ ص ١٥٦ .

(٣) شرح الطحاوى : ص ١١١

(٤) تفسير الرازى : جـ ٤ ص ١٧٤ .

(٥) هو الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد بالسعودية . متع الله في أيامه .

تقولون : لا اله في الوجود الا الله ؟ وقد أخبر الله سبحانه عن وجود آلهة كثيرة للمشركين، كما في قوله سبحانه : ﴿ فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء... ﴾ "١" ... فلا سبيل الى التخلص من هذا الاعتراض وبيان عظمة هذه الكلمة وانها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين وعبادتهم من دون الله، الا بتقدير الخبر بغير ماذكره النحاة، وهو كلمة حق لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة، وتبين ان الاله الحق والمعبود بالحق هو الله وحده كما نبه على ذلك جمع من أهل العلم منهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وآخرون رحمهم الله. "٢".

وفي رأيي أن ماذهب اليه الشيخ ابن باز هو الصحيح في هذه القضية، واذا كان قد اقتصر على تخطئة النحويين ولم يعقب كلام صاحب المنتخب مع تخطئته له، فانني اضم الى ماقاله بيانا لخطأ صاحب المنتخب، انه لابد اذا قدرنا ان كلمة لا اله الا الله نفي لماهية الاله، لابد ان نعتبر أن الماهية المنفية ماهية الاله الحق، والا فان مفهوم الاله هو من يتوجه اليه الناس بالعبادة والدعاء، وهذه الماهية موجودة في آلهة المشركين، حيث يتوجهون اليهم بالعبادة والدعاء، وقد سماهم الله تعالى آلهة، فماهية الاله ليست منفية نفيا مطلقا، بل هي موجودة في هؤلاء الآلهة، ومن ثم قلنا انه لابد من ان نعتبر في ماهية الاله المنفية انه الاله الحق حيث لا توجد ماهية اله حق الا الله، وبدون ذلك يكون كلام صاحب المنتخب خطأ

---

(١) سورة هود : الآية "١٠١".

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٩٨.

كما لاحظ بحق الشيخ ابن باز ، هذا اذا تجوزنا في استعمال كلمة ماهية بالنسبة الى الله تعالى دلالة على ذاته ، والاّ فلا يصح اطلاق هذه الكلمة على الله تعالى ، لما فيها من شبهة التركيب من الجنس"١" والفصل "٢" ، كما هو معروف في تركيب الماهايا ، ولأنه لم يرد استعمالها شرعا في حق الله تعالى .

وما قدمناه هنا عن الشيخ ابن باز يعتبر ردا على تقرير البيضاوى من أن الآية تقرير للوحدانية وازاحة لأن يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة فالآلهة التي لاتستحق العبادة موجودون بالفعل وليس مجرد توهم ، لأنهم معبودون من قبل النصارى والمشركين .

فلا بد في نفي الوهيتهم من أن نقرر أن الآية تنفي وجود الآلهة المعبودين بحق ولا تثبت ذلك الاّلله وحده .

وأما قوله تعالى : * شهد الله انه لا اله الاّ هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الاّ هو العزيز الحكيم * . فقد قال الطبرى في تفسيره : وانما عنى جل ثناوءه في هذه الآية نفي ما اضافت النصارى الذين حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى من البنّوة ومانسب اليه سائر أهل الشرك من ان له شريكا ، واتخاذهم دونه اربابا . فأخبرهم الله عن نفسه

---

(١) هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وذلك مثل : حيوان فانه يقال على الانسان والفرس والغزال / المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : ص ٥٨ .

(٢) هو كلي مقول على كثيرين في جواب أى شيء هو في ذاته وهو الذى يميز الماهيه عما يشاركها في الجنس مثل الناطق / المصدر السابق : ص ٥٩ .

انه الخالق لكل ماسواه ، وانه رب كل ما اتخذه كل كافر وكل مشرك ربا دونه ، وان ذلك مما يشهد به هو وملائكته وأهل العلم به من خلقه . . "١"

وقال ابن كثير : شهد الله وكفى به شهيدا وهو أصدق الشاهدين وأعدلهم وأصدق القائلين ، انه لا اله الآ هو أى المنفرد بالآلهية لجميع الخلائق . . . ثم قرن شهادة ملائكته وأولي العلم بشهادته فقال : * شهد الله انه لا اله الآ هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الآ هو العزيز الحكيم * . وهذه خصوصية عظيمة للعلماء في هذا المقام."٢"

وقال الرازى : ذكروا في قوله تعالى : * شهد الله انه لا اله الآهو والملائكة واولوا العلم . . . * قولين :

أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد .

الثاني : انه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين :

الوجه الأول :

ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم . . فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم .

---

(١) تفسير الطبرى : جـ ٦ ص ٢٧١ .
(٢) تفسير ابن كثير : جـ ١ ص ٢٧٢ .

الوجه الثاني :

ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلقما يدل على ذلك ، اما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين .... ، فالمفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله تعالى وفي حق اولي العلم ، فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ،والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول - صلى الله عليه وسلم - : ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ...

والقول الثاني : قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده ، وشهادة الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يبعد ان يجمع بين الكل في اللفظ ، ونظيره قوله تعالى : * ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما * "١"

ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة والصلاة من الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع انه قد جمعهم في اللفظ ."٢"

ومما يجدر ذكره ان قوله تعالى : * لا اله الاّ الله * ، و * لا اله الاّ هو * في تقريرهما لوحدانية لله باعتباره الاله المعبود الحق

---

(١) سورة الأحزاب : آية "٥٦" .

(٢) تفسير الرازى : جـ ٧ ص ٢٠٤ .

جاءا مقرونين بوصف الله سبحانه وتعالى بالواحد في آيات كثيرة منها :

قوله تعالى : ﴿ والهكم اله واحد لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم ﴾ "١" ،

وقوله تعالى : ﴿ وما أمروا الاّ ليعبدوا الها واحدا لا اله الاّ هو ﴾ "٢"

وقوله تعالى : ﴿ قل انما انا منذر وما من اله الاّ الله الواحد القهار ﴾ "٣"

وقوله تعالى : ﴿ هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر أولوا الألباب ﴾ "٤"

يقول الرازى في تفسير قوله تعالى : ﴿ والهكم اله واحد لا اله الاّ هو الرحمن الرحيم ﴾ ، قوله : ﴿ والهكم اله واحد ﴾ معناه انه واحد في الالهية ، لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها ، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد وبأنه عالم واحد ، ولما قال تعالى : ﴿ والهكم اله واحد ﴾ أمكن أن يخطر ببال احد ان يقول : هب ان الهنا واحد ، فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا ، فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق ، فقال : ﴿ لا اله الاّ هو ﴾ وذلك لان قولنا : لا رجل : يقتضي نفي هذه الماهيه ، ومتى انتفت هذه الماهيه ،انتفى جميع افرادها ،اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهيه فمتى حصل ذلك الفرد ، فقد حصلت الماهيه ، وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهيه : فثبت ان

---

(١) سورة البقرة : آية "١٦٣" .
(٢) سورة التوبة : آية "٣١" .
(٣) سورة ص : آية "٦٥" .
(٤) سورة ابراهيم : آية "٥٢" .

قولنا : لا رجل . يقتضي النفي العام الشامل ،فاذا قيل بعد : الاّ زيدا ، أفاد التوحيد التام المحقق ..."[1]

ونضيف الى كلام الرازى في هذا المقام ، ان كلمة التوحيد في قوله تعالى : * والهكم اله واحد * تنفي احتمالا آخر ، وهو ان يكون لغير المخاطبين بالقرآن اله واحد ولقوم آخرين اله واحد ، فجاء قوله تعالى : * لا اله الاّ هو * نفيا لهذا الاحتمال بنفي الالهية عما سوى الاله الواحد الذى جاء القرآن يدعو الى عبادته وحده وهو الله سبحانه وتعالى .

ومثل هذا يقال عند مجيء كلمة التوحيد بعد وصف الله تعالى بالوحدانية بالآية الثانية وهو قوله تعالى : * وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الاّ هو * فليس القصد أمرهم بمجرد عبادة اله واحد فقط ، بل تقرير لنفي الالهية عما سواه .

أما تأخير وصف الواحد عن كلمة التوحيد في قوله تعالى : * قل انما انا منذر وما من اله الاّ الله الواحد القهار * وقوله تعالى : * هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولو الالباب * . فهو تأكيد للوحدانية المستفادة من كلمة التوحيد .

ولعل فيما قدمناه من الاستعمالات القرآنية لوصف الله تعالى بالأحد والواحد ونفي المثل والشريك عنه سبحانه وتعالى — لعل فيما قدمناه عن استعمالات القرآن لهذه الصيغ في تقرير وحدانية الله سبحانه وتعالى — مايدل على مفهوم الوحدانية في القرآن ، وهي ان الاله المعبود بحق اله واحد ينفرد بالربوبية والالوهية ، لا شبيه له ولاند في ذاته

---

(١) تفسير الرازى : جـ ٤ ص ١٧٤ .

وصفاته ، بل هو واحد في ذاته وصفاته ولا ضد له كذلك ، وهذه المعاني التي تتضمنها وحدانية الله تعالى ، هي التي ورد تقريرها في آيات كثيرة من القرآن الكريم ، وكذلك ورد اثباتها والاستشهاد عليها كما سيتضح لنا ذلك في الفصل الذى سنعقده لاثبات الوحدانية ، وسوف نرى فيما بعد مدى قرب معاني الوحدانية — التي يقررها الفلاسفة والمتكلمون — أو بعدها عن المفهوم الاسلامي بناء على مقارنة مايقررونه في هذا الجانب بما دلت عليه آيات القرآن الكريم من تلك المعاني الثابتة لله سبحانه وتعالى .

٢ - مفهوم الوحدانية عند الفلاسفة الاسلاميين :

لقد سلك فلاسفة المسلمين منهجا خاصا في بيان معنى الوحدانية وطريقة اثباتها لله تعالى وهو منهج تأثروا فيه بالفلسفة الاغريقية فبالاضافة الى اثبات وحدانية الله بمعنى تفرده عن الشريك والند ، وهو المعنى الذى يستدل عليه القرآن الكريم كما سنرى فيما بعد ، نجد هؤلاء الفلاسفة ، يبالغون من تحديد وحدة الله تعالى في ذاته وابراز كل ما تتضمنه من المعاني في نظرهم ، كنفي المقدار والتركيب ذهنا وخارجا ، ونفي الحركة والزمان والمكان والجهة والوضع والاضافة ، الى غير ذلك من المقولات ، مما يرجع أمر البحث فيه الى التفكير في ذات الله ، وهو أمر منهي عنه شرعا فضلا عن افضائه الى تجريد الله تعالى من اسمائه وصفاته تحقيقا للمنهج الارسطي ، الذى يقرر ان واجب الوجود بسيط في المفهوم والواقع بساطة مطلقة ، وفي بيان معنى وحدانية الله تعالى عند الفلاسفة على هذا النحو يقول الكندى "١" :

الواحد الحق لا ذو هيولي ولا ذو صوره ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ولا ذو اضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ، ولا ذو جنس ،

---

(١) هو يعقوب بن اسحاق الكندى ، فيلسوف عصره ، واحد ابناء الملوك من كنده ، اشتهر بالطب والفلسفة والهندسة والفلك ، والف وشرح كتبا كثيرة جدا حذا في تأليفها حذو ارسطاطاليس

الاعلام : ج ٩ ص ٢٥٥ .

ولا ذو شخص ،ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشي٠ مما يقي أن يكون واحدا بالحقيقة .

فهو اذا وحدة ـ فقط ـ محضة اعني لا شي٠ غير وحده وكل واحد غيره فمتكثر .. والواحد الحق هو الواحد بالذات ، الذى لا يتكثر البتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الانواع ، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره "١" ...

فمدار الوحدانية عند الكندى هو البساطة المطلقة في الذات الالهية بساطة تنفي عنه التركيب ذهنا وخارجا ، وتنفي عنه خصائص المركبات من الحركة والاضافة ... الخ . وبذلك يكون واحدا من كل وجه ، يقول الفارابي"٢" عن وجود الاول سبحانه وتعالى : الموجود الاول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برى٠ من جميع انحا٠ النقص . وكل ماسواه فليس يخلو من ان يكون فيه شي٠ من انحا٠ النقص . اما واحد واما اكثر من واحد .
وأما الأول فهو خلو من انحائها كلها ، فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحائه ومن كمال الوجود في ارفع المراتب. "٣"

---

(١) كتاب الكندى الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى : ص ١٤١ .
(٢) هو محمد بن محمد ابو نصر الفارابي ، ويعرف بالمعلم الثاني لشرحه مو٠لفات المعلم الاول ارسطو من كبار الفلاسفة المسلمين ، تركي الاصل ، كان يحسن أكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره ، مات سنة ٣٣٩ هـ ، / الاعلام : جـ ٧ ص ٢٤٣ .
(٣) آرا٠ أهل المدينة الفاضلة : ص ١ .

ويقول أيضا في اثبات وحدانيته تعالى ونفي الشريك عنه : وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن ان يكون الوجود الذى له لشيء آخر سواه لأن كل ماوجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود مباينة أصلا ، ولا تغايرا أصلا ، فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لأنه ان كانت بينهما مباينة ، كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذى باين به كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما . والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته ، فلا يكون اولا بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال . "١"

ويقول أيضا : وايضا فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء آخر ، لم يكن تام الوجود . لأن التّام هو مالا يمكن أن يوجود خارجا منه وجود من نوع وجوده . وذلك في أى شيء كان ، لأن التام في العظم ، هو مالا يوجد عظم خارجا منه . والتام في الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه وكذلك التام في الجوهر مالا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا منه . . . واذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره .

فاذن هو منفرد بذلك الوجود وحده . فهو واحد من هذه الجهة . "٢"

---

(١) المصدر السابق : ص ٣

(٢) المصدر السابق : ص ٤ .

فمدار الوحدانية عند الفارابي هو اثبات الكمال المطلق لوجود الأول ، وان اطلاق الكمال الالهي على هذا النحو يقتضي الا يتعدد وجوده الثابت له ، والا لما كان موجودا كاملا مطلق الكمال ، وتدور كذلك وحدانيته على عدم تركيبه مما به التمايز عن غيره والاشتراك معه .

ويقول ابن سينا "١" : ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان بريئا عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك ولا ضد وانه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معاني عقلية متغايره بها في جملته ، وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذى له ، فهو بهذه الوجوه فرد وهو واحد لأنه تام الوجود مابقي له شيء ينتظر حتى يتم . "٢" . . . .

ويتضح لنا من كلام ابن سينا ان وحدة واجب الوجود عنده تدور على المعنيين اللذين دارت عليهما الوحدانية في كلام الكندى والفارابي ، وهما البساطة المطلقة التي تنفي التركيب ذهنا وخارجا وتنفي الاتصاف بوصف المركبات والوجود التام الذى ينفرد بهذا التمام في واجب الوجود ولا يتعدد في شيء سواه ومن ثم لا يكون الا واحدا .

---

(١) هو الحسين بن عبد الله بن سينا ، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والالهيات ؛ أصله من بلخ ، وتعلم في بخارى ، وتقلد الوزارة في همذان / الاعلام : جـ ٢ ص ٢٦١ .

(٢) النجاه ، لابن سينا : ص ٢٥١ ، ٢٥٢ وانظر الاشارات له : جـ ٣ ص ٥٣ .

ويقول الدكتور محمد البهي تعقيبا على مفهوم الوحدانية عند الفلاسفة وبيانا لمدى تأثرهم في ذلك بفلاسفة الاغريق ومجانبتهم لمفهوم الوحدانية في الاسلام بصفة خاصة وللمنهج الاسلامي الصحيح في الايمان بصفات الله تعالى بصفة عامة يقول في ذلك :

لقد شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ماعرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحدة في ذاته تعالى على معنى نفي الشريك والند له في الوجود ، بل بالغوا في وحدته بحيث حاولوا التدليل على أن العقل لا يتصور ماهيته في الذهن الا بسيطه كما يقرر بتفرده خارجه . هو واحد من كل وجه : واحد في الواقع ، وفي التصور الذهني ، وايــة ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما في نظرهم بوحدته .

فهو في ذاته لا ند له ولا شريك له ، ولا ضد له . وفي ماهيته لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ولا جنس ولا نوع "١" ولا فصل لها ، ولا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة . هو متفرد في ماهيته وفي وجوده . "٢"

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو وشرحوا بما حددت في نظر الاغريق من التفرد في الواقع والبساطة في التصور الذهني ، وحدانية الله تعالى ، واقاموا الادلة وهي أدلة عقلية عرفها الفكر الارسطي على أن الله واحد من كل وجه في الوجود الخارجي ، كما دعى الى ذلك

---

(١) هو الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة مثل انسان فانه يقال على محمد وخالد / المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : ص ٥٨ .

(٢) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : ص ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

الاسلام ، وفي الماهية الذهنية على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عباد الله .

على حين أن الاسلام يهدف أولا وبالذات الى نفي التعدد في ذات المعبود في حقيقة الوجود ، ويحرص على استقلاله وتفرده في الكون باستحقاق العبادة من افراد الناس جميعا : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "١" . * قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد * ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد ان يجهدوا أنفسهم في تصور تفرده في الماهية والمفهوم ، وعدم تركبه فيها من جزئين أو اجزاء مما يتصل بتحديدات (القول الشارح) والتعاريف المنطقية الارسطية "٢" ....

---

(١) سورة الأنبياء : آية "٢٢"

(٢) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : ص ٥٣١ .

٣ - مفهوم الوحدانية عند المتكلمين :

أ - مفهوم الوحدانية عند المعتزلة : أما مفهوم الوحدانية عند المعتزلة فيقول فيه أبو علي الجبائي "١" : ان القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة : أحدها بمعنى انه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر انه واحد ، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الاشياء له فيه . والثاني : انه بمعنى انه منفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث: انه منفرد بسائر مايستحق من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه وعالما لنفسه ، وحيّا لنفسه قال : وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره .

وجعل (شيخهم) ابو هاشم القسمين الآخرين قسما واحدا ، وبيّن ان وصفنا له بأنه واحد يجرى على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، والثاني بمعنى انه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره . "٢"

وقد تابع القاضي عبد الجبار "٣" ابا هاشم في بيان معنى الوحدانية على هذا النحو فقال في شرح الأصول الخمسة :

اعلم ان الواحد فقط قد يستعمل في الشيء ويراد به انه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل مانقوله في الجزء المنفرد انه جزء واحد ، وفي جزء من السواد والبياض انه واحد . وقد يستعمل ويراد به انه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره كما يقال فلان واحد في زمانه . وغرضنا اذا وصفنا الله سبحانه وتعالى انه واحد انما هو القسم الثاني ، لأن مقصودنا مدح الله تعالى

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي : من أئمة المعتزلة ، ورئيس علماء الكلام في عصره ، واليه نسبت الطائفة الجبائية . له مقالات وآراء انفرد بها . مات سنة ٣٠٣ هـ ، / وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٦٧

(٢) المغني في أبواب التوحيد : ج ٤ ص ٢٤١ .

(٣) هو عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمذاني ، قاضي اصولي ، كان شيخ المعتزلة في عصره ولي القضاء بالرى ومات فيها سنة ٤١٥ هـ / تاريخ بغداد : ج ١١ ص ١١٣ .

بذلك ، ولا مدح في ان لا يتجزأ ولا يتبعض ، وان كان كذلك لأن غيره يشاركه فيه .

أما نفي التركيب كمعنى من معاني الوحدانية في كلام المعتزلة هنا وفيما سيأتي من كلام الأشاعرة ، فقد مربنا ان هذا المعنى لم يرد في معاني الوحدانية لا لغة ولا شرعا ، ولهذا لا يقبل اطلاقه على الله اذا كان أصحابه يبنون عليه نفي ماهو ثابت لله تعالى من الوجه واليد وغيرهما من الصفات الخبرية أو نفي ماهو ثابت له من العلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من الصفات العقلية . أما اذا اريد به التركيب من الاجزاء والكميات المنقسمة ، فنفي هذا المعنى عن الله تعالى صحيح ، وسوف يأتي تفصيل القول في هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المجملة ومدى صحة اطلاقه على الله تعالى .

وفيما يتعلق بتفسير الوحدانية عند المعتزلة بمعنى انه منفرد بسائر مايستحق من الصفات النفسية ككونه قادرا لنفسه وعالما لنفسه ... الخ فان هذا المعنى لا يقبل لما يترتب عليه من نفي قيام الصفات القديمة بذاته تعالى والاقتصار على اثبات الذات واعتبار الصفات عين الذات أو نسبا اضافية لها كما هو مذهب المعتزلة .

أما نفي النظير في القدم فهو معنى صحيح للوحدانية وسوف يترد د على السنة المتكلمين فيما بعد اتباعا للنصوص الشرعية في ذلك .

ب : <u>أما مفهوم الوحدانية عند الاشاعرة</u> : فنلاحظ انهم لا يتفقون على ذكر معانيها قبل ادلة اثباتها ، فمنهم من أخذ في سرد الأدلة مباشرة وكأنه وجد ان معنى الوحدانية من الوضوح والبداهة بحيث لا يحتاج الى شرح وتحليل ومن هوءلاء : صاحب المواقف وصاحب المقاصد ، وصاحب العقائد النسفية .

لكن هناك من الأشاعرة من ذكر معاني الوحدانية قبل الاستدلال على ثبوتها لله تعالى . وقد اتفقوا في ذكر هذه المعاني واختلفوا في البعض الآخر .

فامام الحرمين "١" يذكر للواحد معان ثلاثة يرى انها ثابتة في حق الله تعالى ، ولا يتم اعتقاد المسلم دون اثباتها جميعا له سبحانه وتعالى وهذه المعاني الثلاثة هي :

أولا : نفي التركيب .

ثانيا : نفي النظير .

ثالثا : الا ملجأ للعبد الا اليه ولا ملاذ له الا به . فاذا اطلقت كلمة الواحد فانما يراد بها أحد هذه المعاني الثلاثة .

يقول امام الحرمين : اذا سئلنا عن الواحد قلنا للسائل : هذه الصفة التي صدرت منك مترددة بين معان : فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذى لا ينقسم وجوده ، وقد يطلق ويراد به نفي النظائر والاشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك ، انفراده بصفات لا يشارك فيها ، وقد يطلق الواحد ويراد انه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه .

---

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، ابو المعالي ، الملقب بامام الحرمين ، لانه جاور في مكة المكرمة والمدينة المنورة اربع سنين يدرس ويفتي ، اعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ، بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية في بغداد ، من مصنفاته : العقيدة النظامية ، والارشاد في أصول الدين ، ومغيث الخلق في الاصول ، توفي سنة ٤٧٨ هـ / وفيات الاعيان لابن خلكان : جـ ٣ ص ١٦٧ .

وهذه المعاني الثلاثة متحققة في صفة الاله ، فهو المتحد في ذاته والمتقدس عن الانقسام والتجزء ، وهو الواحد على انه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على انه الملجأ في دفع الضر والبلوى ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرر الا اياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه الاركان الثلاثة "١" ...

وظاهر ان نفي النظير من المعاني اللغوية لكلمة الواحد كما أسلفنا وانه ايضا من المعاني الشرعية التي جاء الشرع باثباتها لله تعالى ، وأما المعنى الثالث وهو الا ملجأ للعبد الا اليه ولا ملاذ الا به ، فلم تستعمل كلمة الواحد في الدلالة عليه لغة وان كان معنى شرعيا معتبرا ، وعلى كل فبين هذا المعنى الثالث والمعنى الثاني تلازم ، فاذا لم يكن لله تعالى نظير في ذاته وصفاته لزم من ذلك انفراده بكونه الملجأ والملاذ لعباده ، أي انفراده بالربوبية والالوهية ، فهو وحده خالق العباد ومعبودهم ، وربما كان هذا التلازم هو الذى جعل امام الحرمين يذكر هذا المعنى الثالث في معاني الواحد مع عدم استعماله لغة كما اسلفنا .

أما الغزالي "٢" : فانه يقتصر في ذكر معاني الوحدانية على المعنيين الاوليين عند امام الحرمين وهما : نفي الكمية عنه تعالى وكذلك

---

(١) الشامل في اصول الدين للجويني : ص ٣٤٧ .

(٢) محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، ابو حامد ، حجة الاسلام ، فيلسوف متصوف ، له نحو مئتي مصنف ، ولد بخراسان سنة ٤٥٠ هـ ، ورحل الى الشام والحجاز ومصر وغيرها ، نسبته الى صناعة الغزل ، أو الى غزلة من قرى طوس ، مات سنة ٥٠٦ هـ / الاعلام : جـ ٧ ص ٢٤٧ .

نفي التركيب من الاجزاء والمقادير . يقول الغزالي : الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة تعنه ، فانه غير قابل للانقسام ، اذ الانقسام لما له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه . وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما تقول : الشمس واحدة ، والبارى تعالى ايضا بهذا المعنى واحد فانه لا ند له "١"

ويورد الشهرستاني "٢" للواحد معان ثلاثة :

أولا : نفي التركيب .

ثانيا : نفي الشبيه والنظير ، وقد تقدم ذكر هذين المعنيين عند امام الحرمين والغزالي .

والثالث: نفي الشريك في الفعل .

يقول الشهرستاني : قال أصحابنا : الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه ، اذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشركة بوجه ، فالبارى تعالى واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . "٣" .....

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٩ .

(٢) محمد بن عبد الكريم بن احمد ابو الفتح الشهرستاني من فلاسفة الاسلام كان اماما في علم الكلام واديان الامم ومذاهب الفلاسفة ، من كتبه : الملل والنحل ونهاية الاقدام في علم الكلام توفي عام ٥٤٨ هـ / الاعلام : جـ ٧ ص ١٩٠ .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام : ص ٩٠ .

وربما يبدو للنظرة المتعجلة ان أحد المعنيين الثاني والثالث يغني عن الآخر ، والواقع أن نفي النظير والشبيه يراد سواء كان مشاركا في الفعل أو غير مشارك ، وان المعنى الثالث وهو نفي الشريك يراد سواء كان هذا الشريك مماثلا أو غير مماثل .

وجماع القول عند هؤلاء العلماء ان الله يوصف بالوحدانية ويراد بها انه لا تركيب فيه تركيبا يؤدي الى الانقسام والتجزئة وانه لا نظير له في ذاته وصفاته ولا شريك له في أفعاله ، وانه بذلك هو المنفرد بكونه الملجأ والملاذ للانسان .

----

٤ - نقد ابن تيميه للمتكلمين وبيان معنى التوحيد عنده :

ومع ان معاني التوحيد السابقة عند المتكلمين تتضمن بعض ماجاءت به الرسل كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية "١" الا أنه يتوجه بالنقد الى المتكلمين في اقتصارهم في بيان التوحيد على تلك المعاني ، وفي اقتصارهم كذلك على اثباتها ، ذلك ان التوحيد الذى جاء الشرع به ،لا يقتصر على مجرد الاعتقاد بتلك المعاني والقول بها ، بل لابد في حقيقة التوحيد - بالاضافة الى هذا الجانب النظرى - من التوحيد العملي وهو التوجه الى الله سبحانه وتعالى وحده ، بالعبادة واخلاص الدين له ، فلو لم يتحقق هذا المعنى في العبد فانه لا يكون موحدا ،حتى ولو اعتقد وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله ، فالمشركون كانوا يعتقدون وحدانية الله في أفعاله ، ولم ينفعهم هذا الاعتقاد بل كانوا معه مشركين ،نظرا لما كانوا يعبدونه من دون الله ، ولهذا جاء القرآن ليدعوهم الى التوحيد الخالص ، وهو عبادة الله وحده فلا بد من التوحيد في ارادة العبادة لله ، الى جانب توحيده اعتقادا وقولا .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان التوحيد الذى أنزل الله به كتبه وارسل به رسله ، وهو المذكور في الكتاب والسنة ، وهو المعلوم

---

(١) هو احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي أبو العباس : الامام شيخ الاسلام نشأ في دمشق ورحل الى مصر وسجن فيها مدة ، علم خلالها أهل السجن اصول الدين ، وسجن في دمشق عدة مرات صنف كثيرا من كتبه في السجن ثم منع من ذلك ، كان كثير البحث في فنون الحكمة ،داعية اصلاح في الدين آية في التفسير والاصول مات في السجن بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ / دائرة المعارف الاسلامية : جـ ١ ص ١٠٩ .

بالاضطرار من دين الاسلام ، ليس هو هذه الامور التي ذكرها هؤلاء المتكلمون وان كان فيها ماهو داخل في التوحيد الذى جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم مع زعمهم انهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذى ذكر الله ورسوله ، بل التوحيد الذى يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة ، وذلك ان توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا ، فقد وحّده ، ومن عبد من دونه شيئا من الاشياء فهو مشرك به ، ليس بموحّد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا انها التوحيد ، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء ، وهو التوحيد في الأفعال الذى يزعم هؤلاء المتكلمون انه يقر انه لا اله الاّ هو ، ويثبتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره لكان مشركا ، وهذا حال مشركي العرب الذين بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم ابتداء ، وانزل القرآن ببيان شركهم ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له .

والتوحيد الذى جاءت به الرسل يتناول التوحيد في العلم (الاعتقاد) والقول (الوصف) ، وهو وصفه سبحانه بما يوجب انه في نفسه أحد صمد ، لا يتبعض ويتفرق ويكون شيئين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ، ليس له فيها شبيه ولا كفوء .

والتوحيد في الارادة والعمل وهو عبادته وحده لا شريك له ، وقد أنزل الله تعالى ذلك في : ﴿ قل يا ايها الكافرون ﴾ و ﴿ قل هو الله أحد ﴾ "١"

ويأخذ شيخ الاسلام ابن تيمية على الفلاسفة والمتكلمين وصفهم لله في

---

(١) نقض تأسيس الجهمية : جـ ١ ص ٤٧٨ - ٤٧٩ .

وحدانيته بأنه الواحد من كل وجه مبرزا ما يتضمنه هذا التصور من نفي الصفات ونفي ادراكه بالحس ونفي تميزه بوجوده الخاص به المتميز عما سواه ... الخ . فاللغة لم تستعمل كلمة الواحد دلالة على شيء لا صفة له ولا حد ولا مقدار ولا يتميز فيه شيء عن شيء ولا يدرك بالحس ، كما يستعمله في ذلك الفلاسفة والمتكلمون القائلون بالجوهر الفرد ، والعقل يحكم بأن كل موجود واحد لابد وان تكون له حقيقته الذاتية التي تقوم بها خصائصه وصفاته والتي يتميز بها عما سواه ، والشرع كذلك لم يستعمل الواحد وصفا لله تعالى للدلالة على سلب الصفات عنه أو نفي الروءية والحد والمقدار ، فتصور الفلاسفة ومن يأخذ برأيهم من المتكلمين لواحدانية الله تعالى تصور يستلزم نفي ماهو ثابت له من صفاته وامكان روءيته ، ولهذا فان ابن تيمية يبطله لغة وعقلا وشرعا بقوله في ذلك : وأما بطلان تعريف الواحد عند المتكلمين في اللغة : فان أهل اللغة مطبقون على ان معنى الواحد في اللغة ليس هو الذى لا يتميز جانب منه عن جانب ، ولا يرى منه شيء دون شيء ، اذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ماهو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات انهم يصفون كثيرا من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسما ، اذ المخلوقات اما اجسام واما اعراض عند من يجعلها غيرها وزائدة عليها .

واذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحدا ، امتنع ان يكون في اللغة معنى الواحد الذى لا ينقسم اذا اريد بذلك انه ليس بجسم وانه لا يشار الى شيء منه دون شيء ، بل لا يوجد في اللغة اسم واحد يدل الا على ذى صفة ومقدار ، لقوله تعالى : ﴿ الذى خلقكم من نفس واحدة ﴾ "(١)"

---

(١) سورة النساء : آية " ١ " .

وقال : ﴿ ذرني ومن خلقت وحيدا ﴾ "١" فلو كان لفظ الأحـــد لا يقع على جسم اصلا لكان التقدير : ولم يكن ماليس بجسم كفوا أحد ، وهذا عنده ليس الا الجوهر الفرد عند من يقول به فيكون المعنى : لـــم يكن الجوهر الفرد كفوا له ، وأما سائر الموجودات فلم ينف مكافأتها لـــه ، ولا أشرك بربي ماليس بجسم ، ولن يجيزني من الله ماليس بجسم . ومعلـــوم ان عامة مايعلم من القائمة بأنفسها هي أجسام كأجسام بني آدم وغيرهم ، ومعلوم ان الله تعالى لم ينه عن ان يشرك به ماليس بجسم فقط ، بل نهيه عن أن يشرك به الاجسام ايضا ، لا سيما وعامة ما اشرك به من الأوثان والشمس والقمر والنجوم انما هي اجسام .

وأما في العقل : فهذا الواحد الذى وصفوه يقول لهم فيه أكثـر العقلاء واهل الفطرة السليمة : انه أمر لا يعقل ولا له وجود في الخارج ، وانما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ، ولا قدر ولا يتيميز منه شيء عن شيء بحيث يمكن ان لا يرى ولا يدرك ولا يحـــاط به وان سماه المسمي جسما .

وايضا فان التوحيد اثبات لشيء هو واحد ، فلا بد ان يكون لـــه في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه حتى يصح انه (ليـــس كمثله شيء) في تلك الأمور الثبوتية ، فنفي المثل والشريك يقتضي ماهـــو على حقيقة يستحق ان يكون بها واحدا ، ولهذا فسّر ابن كلاّب وغيره الواحد / المنفرد عن غيره المباين له . وهذا المعنى داخل في معنى الواحد فـــي الشرع وان لم يكن اياه .

---

(١) سورة المدثر : آية "١١" .

وأما الشرع : فنقول : مقصود المسلمين ان الاسماء المذكورة في القرآن والسنة ، وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الاسماء حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار ان اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب ادراكه بالحواس ، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية واتباعهم ،ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا ائمة المسلمين . "١"

---

(١) نقض تأسيس الجهمية : ١/٤٨٢ - ٤٨٤ .

الفصل الثالث

أنواع التوحيد

١ - أنواع التوحيد عند المتكلمين :

لقد ذكر المتكلمون للتوحيد معان ثلاثة وهي : ان الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لاشبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له "١" ، ثم فسروا المقصود بهذه المعاني الثلاثة ، فالرازى ذكر انها قول اصحابه ، ثم بيّن بأن الله تعالى واحد في ذاته لأنه لو كانت هذه الذات المشار اليها حاصلة فيما سواه لكان في نفسه سبحانه مركبا فيؤدى ذلك الى الامكان والافتقار وذلك محال ، واذا لم تكن كذلك فقد ثبت انه واحد في ذاته ، واما ان الله واحد في صفاته فلأن هذه الصفات متميزة عن صفات غيره ، وذلك لأن صفات غيره فانية وحاصلة لصاحبها من غيره و مختصة بزمان لانها حادثة وهي لذلك متناهية بينما صفات الرب سبحانه غير فانية وحاصلة له سبحانه من ذاته وغير مختصة بزمان ولا تتناهى وهي لذلك ليست حادثة ولا يمكن ادراك كنه هذه الصفات لتعذر كنه ذاته سبحانه ، واما انه واحد في افعاله لا شريك له فلأن مافي الوجود اما واجب واما ممكن ،فالواجب هو سبحانه والممكن ماسواه ولا يكون وجوده الا بايجاد الواجب له وماسوى الواجب اذن من الممكنات فهو ملك له وحده خاضع لفعله وقهره وحده لا شريك له .

يقول الرازى : قال أصحابنا : انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في افعاله لا شريك له ، اما انه

---

(١) انظر تفسير الرازى : جـ ٤ ص ١٧٢ ، نقض تأسيس الجهمية : جـ ١ ص ٤٦٩ .

واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى ، اما ان تكون حاصلة في شخص آخر سواه ، أو لا تكون ، فان كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر ، لابد وان يكون بقيد زائد ، فيكون هو بنفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز ، فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال ، وان لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له .

واما انه واحد في صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه :

أحدها : ان كل ماعداه فان ، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره

وثانيها : ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة ، وصفات الحق ليست كذلك .

وثالثها : ان صفات الحق ليست متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات ، وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ، بل له في كل واحد من المعلومات الغير متناهية معلومات غير متناهية ، لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة .

ورابعها : انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك

الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال ،بل ذاته مستكملة لذاته ، ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه الآ ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به .

وخامسها : انه لا خبر عند العقول عن كنه صفاته كما لا خبر عنها عن كنه ذاته ، وذلك لأننا لا نعرف من علمه الا انه الأمر الذى لأجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات ، فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندرى انه ماهو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الأثر المحسوس ، وكذلك القول في كونه قادرا وحيا ، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام .

وأما انه سبحانه واحد في افعاله : فالأمر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ماعداه ، وكل ماكان ممكنا فانه يجوز ان لا يوجد مالم يتصل بالواجب ، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك ،فثبت أن كل ماعداه فهو ملكه وملكه تحت تصرفه وقدرته وقهره واستيلائه . "١"

وذهب مذهب الرازى في تقسيمه للوحدانية الى وحدانية الذات والصفات والافعال ، صاحب تحقيق المقام ، وفسّر معنى وحدانية الله تعالى في الذات بنفي التركيب والاجزاء ونفي المشابهة في الذات ،ومعنى وحدانية الله تعالى في الصفات نفي تعدد الصفة الواحدة ، وان ليس

---

(١) تفسير الرازى : جـ ٤ ص ١٧٢ - ١٧٣ .

لاحد صفة تشبه هذه الصفات ومعنى انه تعالى واحد في أفعاله ، نفي الايجاد والخلق من سواه لأن كل مافي الكون من صنعه سبحانه ، يقول صاحب تحقيق المقام :

ومعنى كونه تعالى واحدا في ذاته ، ان ذاته تعالى ليست مركبة من اجزاء والتركيب يسمى كما متصلا وبمعنى انه ليس ذات في الوجود ولا في الامكان تشبه ذاته تعالى ، وهذه المشابهة المستحيلة تسمى كما منفصلا ، فالوحدانية في الذات نفت الكمين المتصل بالذات والمنفصف فيها .

ومعنى وحدته تعالى في الصفات : انه ليس له تعالى صفتان متفقتان في الاسم والمعنى كقدرتين وعلمين وارادتين ، فليست له تعالى الا قدرة واحدة ، وارادة واحدة ، وعلم واحد ، وهذا اعنى التعدد في الصفات يسمى كما متصلا في الصفات ، وبمعنى انه ليس لاحد صفة تشبه صفة من صفاته تعالى ، وهذا اعنى كون الاحد صفة .. الخ يسمى كما منفصلا كما في الصفات ، فالوحدة في الصفات نفت الكم المتصل والمنفصل فيها ، ومعنى وحدته تعالى في الافعال ، انه ليس لاحد من المخلوقات فعل ، لأنه تعالى الخالق لأفعال المخلوقات من الأنبياء والملائكة وغيرهما ".[1]

وجملة القول ان انواع التوحيد عند المتكلمين ثلاثة : وحدانية الذات ، ووحدانية الصفات ، ووحدانية الأفعال ، الا انهم قد اقتصروا في البيان والتفصيل على وحدانية الله تعالى في الفعل ، واقاموا البراهين والحجج المختلفة لاثبات ذلك وهو المعروف بدليل التمانع ، حتى ان هذه الأنواع الثلاثة لانجد لها ذكرا في كثير من كتبهم .

---

(١) حاشية البيجوري المسماة بتحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام لمحمد القضاعي : ص ٤١ ، ٤٢ ، وانظر حاشية الدسوقي على ام البراهين لمحمد السنوسي : ص ٨٩ ، ٩٠ .

يؤخذ هذا مما ذكرناه هنا عن الرازي كما يؤخذ مما سبق أن ذكرناه عن غيره من المتكلمين في الفصل السابق عند ذكرنا لمعاني الوحدانية ، ومع ذكر المتكلمين لهذه الانواع الا انهم قد اقتصروا في جانب الاثبات على وحدانية الله تعالى في افعاله ، بدليل التمانع كما سيتبيّن لنا ذلك في الفصل التالي ، ولم يتناول اثباتهم وحدانية الالوهية ، بمعنى استحقاق الله وحده للعبادة وقد بالغ صاحب فرقان القرآن بأن جعل القائل بتوحيد الربوبية قائلا بتوحيد الالهية يقول في ذلك :

واذا بان بأنه لا خالق سواه ، ثبت قطعا انه لا يستحق العبادة غيره ،فان توحيد الربوبية وتوحيد الالوهية اى استحقاق العبادة متلازمان عرفا وشرعا ، فالقول باحدهما قول بالآخر ، والاشراك في احدهما اشراك في الآخر ، فمن اعتقد انه لا رب ولا خالق الا الله ، لم ير مستحقا للعبادة الا هو ،ومن اعتقد انه لا يستحق العبادة غيره كان ذلك بناء منه على انه لا رب الا هو ومن اشرك مع الله غيره في العبادة كان لا محالة قائلا بربوبية هذا الغير "١" ....

ونحن نقول : ان ماذهب اليه صاحب الفرقان فيه صواب وخطأ ، فالصواب ان المعتقد بتوحيد الالهية معتقد بتوحيد الربوبية ، والخطأ في قوله ان المعتقد انه لا رب ولا خالق الا الله لم ير مستحقا للعبادة الا هو وذلك واضح كل الوضوح من حال العرب في الجاهلية ، الذين اعتبرهم القرآن كفارا ، مع اعتقادهم انه لا رب ولا خالق الا الله ، فهذا الاعتقاد

---

(١) فرقان القرآن للقضاعي : ص ٨٦ .

لم يدفعهم الى عبادة الله وحده لا شريك له ، واستنكروا أشد الاستنكار ان يكون الاله المعبود واحدا ، مع علمهم واعتقادهم بأن الله رب كل شيء وخالق كل شيء ، فكيف يصح هذا الافتراض والقرآن يثبت عكس ذلك ؟

٢ - تعقيب ابن تيمية على انواع التوحيد عند المتكلمين :

ولقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية ما اشتهر عند المتكلمين من انواع التوحيد الثلاثة السابقة وبين ان توحيد الله تعالى في افعاله هو الذى اشتهر عندهم ، وأقاموا الادلة العقلية على ثبوته لله تعالى واعتبروه غاية التوحيد مغفلين توحيد الله في الوهيته مع ان اقرار المشركين بأن الله تعالى خالق هذا الكون وما فيه لم يجعلهم في عداد المؤمنين ، وأمر الله تعالى بقتالهم، مع اقرارهم بربوبيته سبحانه ، وذلك لعدم توحيدهم الله بالالوهية واختصاصهم اياه بالعبادة .

يقول ابن تيمية في ذلك : ان عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر : غايتهم ان يجعلوا التوحيد ثلاثة انواع : فيقولون : هو واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في افعاله لا شريك له .

وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث ، وهو توحيد الافعال ، وهو ان خالق العالم واحد وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها ، ويظنون ان هذا هو التوحيد المطلوب ، وان هذا هو معنى قولنا لا اله الاّ الله ، حتى انهم يجعلون معنى الالهية القدرة على الاختراع .

ومعلوم أن المشركين الذين بعث اليهم محمد صلى الله عليه وسلم

أولا : لم يكونوا يخالفونه في هذا ، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء ، حتى انهم كانوا يقرون بالقدر أيضا ، وهم مع هذا مشركون ، كما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع ، وكما علم بالاضطرار من دين الاسلام ....

ويقول أيضا : ان المشركين اذا اقروا بذلك كله (يعني ماذكره المتكلمون من أنواع التوحيد) لم يخرجوا من الشرك الذى وصفهم فيه القرآن ، وقاتلهم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل لابد ان يعترفوا انه لا اله الا الله "(1) ...

وقد انتقد ابن تيمية كذلك تركيز المتكلمين على توحيد الله في صفاته لا لأنه يوجد من يشبه الله في ذاته وصفاته ، بل لأنه لم يوجد في جميع الأمم من يعتقد بوجود ندّ لله ومشابه له في ذاته وصفاته سواء شاركه في الخلق أو لم يشاركه ، ويلفت ابن تيمية نظرنا الى خطأ من ظنوا ان في اثبات الصفات لله تعالى تنقيصا لوحدانيته ، ويبيّن لنا كذلك ان فرارهم من التشبيه عن طريق اثبات الصفات لا ينافي التوحيد ولا يقتضي التشبيه كما لم يقتض التشبيه اثبات الذات لله تعالى ، يقول ابن تيمية : وقولهم : لا شبيه في صفاته فانه ليس في الامم من اثبت قديما مماثلا له في ذاته سواء قال انه يشاركه ، أو قال انه لا فعل له ، بل من شبّه به شيئا من مخلوقاته فانما يشبّهه في بعض الأمور ، وقد علم بالعقل امتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه فان ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين ...

ثم ان الجهمية من المعتزلة وغيرهم ادرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ، فصار من قال : ان لله علما وقدره ، أو أنه يرى في الآخرة ،

---

(1) مجموعة الفتاوى : ج ٣ ص ٩٨ .

أو أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق يقولون : انه مشبه ليس بموحد . وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة فنفوا اسماءه الحسنى ، وقالوا : من قال الله عليم قدير ، عزيز حكيم ، فهو مشبه ليس بموحد . وزاد عليهم غلاة الغلاة وقالوا : لا يوصف بالنفي ولا الاثبات لأن في كل منهما تشبيها له ، وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر مما فروا منه ، فانهم شبهوه بالممتنعات ، والمعدومات ، والجمادات ، فرارا من تشبيههم له بالاحياء كما يزعمون .

ومعلوم ان هذه الصفات الثابتة لله تعالى لا تثبت له على حد مايثبت لمخلوق أصلا وهو سبحانه وتعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في افعاله ، فلا فرق بين اثبات الذات واثبات الصفات ، فاذا لم يكن في اثبات الذات اثبات مماثلة للذوات : لم يكن في اثبات الصفات اثبات مماثلة له في ذلك ، فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدا ، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه ويسمون أنفسهم الموحدين . "١"

ومع ان شيخ الاسلام ابن تيمية ينفي عن الله التركيب والتبعيض ، الا انه يلفت نظرنا الى مافي هذا اللفظ من اجمال والى ما يضمّنه القائلون به ويجعلون من لوازمه من المعاني الباطلة ، كنفي علوه تعالى ومباينته لخلقه ، الى غير ذلك مما يظنونه مناقضا لوحدانية الله تعالى ، بينما هو ثابت له شرعا ، ولا ينبغي أن يؤدى نفي التركيب عنه تعالى الى نفي ماهو ثابت له من الصفات والافعال يقول ابن تيمية : وقولهم هو واحد لا قسيم له في ذاته ، أولا جزء له ، أولا بعض له ، لفظ مجمل ، فان الله سبحانه أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ج ٣ ص ٩٩ - ١٠٠ .

فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ ، أو يكون قد ركب من أجزاء ، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه سبحانه على عرشه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم ، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله ، ويجعلون ذلك من التوحيد . فقد تبيّن ان مايسمونه توحيدا : فيه ماهو حق وفيه ماهو باطل . "١"

٣ - انواع التوحيد عند السلف :

ذهب السلف الى ان التوحيد نوعان : احدهما يتعلق بالمعرفة والاثبات . والثاني يتعلق بالقصد والارادة .

والمقصود بالنوع الأول ، هو اثبات صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه والتي وصفها به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل ، والمقصود بالثاني هو اثبات الالوهية والربوبية له سبحانه وافراده بالعبادة والتوجه .

ومنهم من جعل النوع الأول متضمنا لتوحيد الربوبية ، والنوع الثاني خاصا بتوحيد الالهية .

يقول ابن القيم "٢" : التوحيد نوعان : نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الارادة والقصد .

ويسمى الأول : التوحيد العلمي . والثاني : التوحيد القصدى

---

(١) مجموعة الفتاوى : جـ ١ ص ١٠٠ ، وانظر موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : جـ ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) هو محمد بن ابي بكر بن ايوب الزرعي الدمشقي ، الشهير بابن القيم ، من اركان الاصلاح الاسلامي ، واحد كبار العلماء ، تلميذ لشيخ الاسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من اقواله وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه ، وسجن معه في قلعة دمشق وأهين وعذب بسببه مات سنة ٧٥١ هـ / الاعلام : جـ ٦ ص ٢٨٠ .

الارادى . لتعلق الأول بالاخبار والمعرفة ، والثاني بالقصد والارادة ، وهذا الثاني أيضا نوعان : توحيد في الربوبية ، وتوحيد في الالهية ، فهذه ثلاثة أنواع ."١"

وليت ابن القيم رحمه الله جعل توحيد الربوبية من النوع الاول لما فيه من الاعتقاد بأنه لا خالق ولا رب للوجود الا الله ، وهذا هو ماذهب اليه صاحب كتاب فتح المجيد كما سنرى فيما بعد .

ويقول ابن القيم ايضا في كتاب اجتماع الجيوش الاسلامية عن نوعي التوحيد العلمي والارادى : وملاك السعادة والفوز والنجاة بتحقيق التوحيدين اللذين عليهما مدار كتاب الله تعالى .

وبتحقيقهما بعث الله سبحانه وتعالى رسله ، واليهما دعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ، من أولهم الى آخرهم .

أحدهما : التوحيد العلمي الخبرى الاعتقادى المتضمن اثبات صفات الكمال لله تعالى وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل وصفات النقص .

والتوحيد الثاني : عبادته وحده لا شريك له وتجريد محبته ، والاخلاص له وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه والرضا به ربا والها ووليا ، وان لا يجعل له عدلا في شيء من الاشياء . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذين النوعين من التوحيد في سورتي الاخلاص وسورة (قل يا ايها الكافرون) .

فالأولى متضمنة للتوحيد العلمي الخبرى . والثانية متضمنة للتوحيد العملي الارادى .

فسورة الاخلاص فيها بيان مايجب لله تعالى من صفات الكمال ،

---

(١) مدارج السالكين : جـ ١ ص ٢٤ .

وبيان مايجب تنزيهه من النقائص والامثال ، وسورة (قل يا ايها الكافرون) فيها ايجاب عبادته وحده لا شريك له ، والتبرى من عبادة كل ماسواه ، ولا يتم احد التوحيدين الا بالآخر ، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقـــرأ بهاتين السورتين في سنن الفجر والمغرب والوتر "١" ....

ويقول شارح الطحاوية في ذلك أيضا : التوحيد يتضمن ثلاثـــة انواع : احدها الكلام في الصفات ، والثاني : توحيد الربوبية ، وبيـــان معنى ان الله وحده خالق كل شيء . والثالث : توحيد الآلهية ، وهـــو استحقاقه سبحانه وتعالى ان يعبد وحده لا شريك له .

أما الأول : فان نفاة الصفات ادخلوا نفي الصفات في مسمـــى التوحيد ، كجهم بن صفوان "٢" ، ومن وافقه فانهم قالوا : اثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة ، فان اثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود في الخارج ، وانما الذهن قـــد يفرض المحال ويتخيله وهذا غاية التعطيل ..

وأما الثاني : وهو توحيد الربوبية كالاقرار بأنه خالق كل شيء ، وانه ليس للعالم صانعان متكافآن في الصفات والافعال ، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه ، وهو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام ... وهذا التوحيد لم يذهب الى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم بل القلوب مفطورة على الاقرار به اعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من الموجودات ، كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم : "* قالت : رسلهم أفي الله شك فاطر السمـــوات والارض .. *" "٣"

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ٣٣ ، ٣٤ وانظر نونيه ابن القيم : جـ ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) جهم بن صفوان السمرقندى من موالي بني راسب رأس الجهمية ، قال فيه الذهبي : الضال المبدع ، هلك في زمان صغار التابعين قتله نصر بن يسار / ميزان الاعتدال : جـ ١ ص ١٩٧ .

(٣) سورة ابراهيم : آية "١٠"

وأما الثالث : فهو توحيد الالهية الذى يتضمن توحيد الربوبية . .

فلو أقر رجل بتوحيد الربوبية الذى يقرّ به هؤلاء النظار ، . . وهو مع ذلك ان لم يعبد الله وحده ويتبرأ من عبادة ماسواه كان مشركا من جنس أمثاله من المشركين .

والقرآن مملوء من تقرير هذا التوحيد وبيانه وضرب الامثال له . "١"

ويقول صاحب فتح المجيد : التوحيد نوعان : توحيد في المعرفة والاثبات ، وهو توحيد الربوبية والاسماء والصفات ، وتوحيد في الطلب والقصد ، وهو توحيد الالهية والعبادة . "٢"

وبعد أن عرضنا أنواع التوحيد عند المتكلمين والسلف نقدم الملحوظات الآتية :

أولا :

ان السلف يذكرون بعض ماذكره المتكلمون من توحيد الله في ذاته وتوحيده في صفاته وتوحيده في افعاله ، ولكنهم يضيفون الى ذلك ما أغفله المتكلمون ، وهو توحيد الالهية ، أو على الاقل اشار اليه بعضهم ، ولكنهم لم يقيموا الأدلة على اثباته من الكتاب والسنة أو العقل كما فعل السلف ، فبيّن أن انواع التوحيد الاولى لا تغني عن توحيد الالوهية ، ولا يعتبر المسلم موحدا الاّ اذا أخلص العبادة لله وحده دون ماسواه مهما استكمل من جوانب التوحيد الأخرى .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية : ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٨١ ، ٨٣ +

(٢) فتح المجيد : ص ١٣ .

ثانيا :

ان السلف اذا أثبتوا توحيد الله في ذاته ، فانهم يتحرزون عما يستلزمه هذا التوحيد في نظر المتكلمين من نفي ماهو ثابت لله من العلو والاستواء والنزول والمباينة من خلقه .. الخ .

فتوحيد الله في ذاته بمعنى انه لا يتجزأ لا يقتضي في نظر السلف نفي هذه المعاني عنه سبحانه وتعالى لانها ثابتة له شرعا ، واذا كان يقتضي هذا النفي في نظر الفلاسفة والمتكلمين فان السلف يتوجهون اليهم بالرد والابطال كما سبق أن رأينا عند شيخ الاسلام في تعقيبه على آراء الفلاسفة والمتكلمين في هذا الجانب .

ثالثا :

توحيد الله في صفاته بمعنى انه لا يوجد من يشبهه سبحانه في صفاته فهو متفرد بما ثبت له من الصفات كانفراده في ذاته الخاصة به والمتكلمون يقولون بتوحيد الله في صفاته على هذا النحو ، الا ان السلف يحترزون في ذلك عما يفسر به المعتزلة هذا التوحيد وهو اختصاصه بما لا يتصف به غيره من كونه عالما لذاته وقادرا لذاته .. الخ .

رابعا :

ان السلف يحترزون كذلك مما يذهب اليه البعض من نفي الصفات عنه تقريرا للتوحيد ، وبعدا عن التشبيه كما يزعمون فان اثبات الصفات في نظر السلف لا يتناقض مع التوحيد ، فلا يقتضي تركيبا في ذاته سبحانه وتعالى ، ولا يؤدى الى التشبيه بل على العكس من ذلك فان نفيها ينتهي الى التعطيل والعدم ، ويخالف الواقع من تميز كل موجود عن غيره بحقيقته الذاتية التي ينفرد بها وحده دون سواه.

والله سبحانه واحد ينفرد بحقيقته الذاتية التي يتميز بها عن كل ماسواه والتي يختص بذاتيتها واسمائها وصفاتها . وغاية القول ان التوحيد الكامل لا يتم بدون توحيد الألوهية وبدون التحرز عما يقتضيه فهم الفلاسفة والمتكلمين من المعاني الباطلة في حق الله تعالى سواء كانت تلك المعاني مما يلتزم بها هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون أو تلزم أقوالهم وان لم يلتزموا بها .

الفصـــل الرابـــع

اثبات التوحيـد لله تعالـى

واحد : اثبات التوحيد عند الفلاسفة :

سبق أن ذكرنا عند بياننا لمفهوم التوحيد عند الفلاسفة انهـــم يقولون بوحدانية الله في ذاته ، بمعنى انه لا تركيب فيه ولا توجد ذات تشبه ذاته ، فأما اثبات الوحدانية بمعنى نفي التركيب فلما يلزم على التركيب مـــن احتياجه الى الاجزاء المركبة له ، وان كل جزء من هذه الاجزاء يكون علة فـــي وجوده ولما يلزم عليه كذلك من كون الاله سبحانه وتعالى ليس هو الاول وليس لوجوده سبب وكل هذه اللوازم باطلة يقول الفارابي :

وايضا فانه ليس منقسم بالقول "١" الى أشياء بها تجوهره . فانـــه اذا كان كذلك كانت الاجزاء التي بها تجوهره اسبابا لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليه اجزاء حد الشيء اسبابا لوجود المحدود وعلى جهة ماتكون المادة والصورة اسبابا لوجود المتركب منها .

وذلك غير ممكن فيه اذا كان أولا ، وكان لا سبب لوجوده أصلا . فاذا كان لا ينقسم هذه الاقسام ، فهو من أن ينقسم اقسام الكمية وسائر انحاء الانقسام أبعد . فمن هنا يلزم ضرورة ايضا ان لا يكون له عظم ولا يكون جسما أصـلا .

---

(١) أى انه لا يعرّف كغيره من الموجودات بالقول الشارح تعريفا يتضمن جزئية الجوهريين الذى يتركب منهما وهما الجنس والفصل القريب.

فهو ايضا واحد من هذه الجهة ، وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو مالا ينقسم . فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة ، وان كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية ، ومالا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره .

ويثبت ابن سينا التوحيد بمعنى نفي التركيب عن واجب الوجود على اساس ان واجب الوجود لو تركب من اجزاء لكانت تلك الاجزاء سابقة عليه ، فيكون واجب الوجود بها ، وذلك باطل ، لأنه واجب الوجود لذاته ، ولكانت تلك الاجزاء كذلك مقومة له ، لأن كل مقوم مركب من اجزائه التي يتركب منها وذلك باطل في حق واجب الوجود الذى لايتقوم بغيره ، يقول ابن سينا : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ، قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لاينقسم في المعنى ولا في الكم . "١"

واما اثبات التوحيد عند الفلاسفة بمعنى انه سبحانه وتعالى لا ند له ولا شريك ، فانهم يقيمون على ماقدمناه عندهم من اثبات التوحيد له سبحانه بمعنى انه لاتركيب فيه ، أى ان نفي الند مترتب على نفي التركيب ، فالفارابي يبيّن انه لو كان هنالك الهان بينهما مشاركة من وجه ، ومباينة من وجه آخر لتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به التباين فيكون كل معنى من هذين المعنيين اللذين يتركب منهما علة في وجود حقيقته ، فلا يكون موجودا لذاته ، ولا يكون أولا والفرض انه الاول الذى لايسبقه شيء ولا سبب لوجوده يقول الفارابي : فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط لأنه ان كانت بينهما مباينة كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه فيكون

---

(١) الاشارات ، لابن سينا : جـ ٣ ص ٤٤ ، ٤٥ .

الشيء الذي باين به كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما .
والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ،ويكون
كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته . فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود
آخر أقدم منه وهو سبب لوجوده وذلك محال . "١"

ونلاحظ ان الفلاسفة لم يعتمدوا في اثباتهم للوحدانية وتفرد الله عن
الشريك على دليل التمانع في الخلق كما فعل المتكلمون ، وانما اعتمدوا
في الاستدلال على وحدانية الله تعالى دون شريك ، على ما أثبتوه لله من
نفي التركيب ووجوب الوجود .

اثنان : اثبات التوحيد عند المعتزلة :

واما مسلك المعتزلة في اثبات التوحيد عن دليل طريق التمانع ،
فهو يتفق في جملته مع مسلك الاشاعرة وغيرهم من علماء الكلام ، وان اختلفت
التفاصيل تبعا للاختلاف المذهبي في صفات الله تعالى، فالمعتزلة ينفون
وجود الهين اثنين لوقوع ممانعة احدهما للآخر ، حيث يقدر كل منهما على
الشيء وضده ، ومايترتب على تلك الممانعة من محالات ، كاجتماع الضدين
اذا وقع مرادهما ، أما اذا لم يقع مراد كل منهما بمنع كل منهما للآخر من
تحقيق مراده ، فانه يثبت عجزهما وتناهي مقدورهما . وهذا يقتضي بطلان
وجود الاله الواحد ، فضلا عن وجود الاله الثاني ، أما اذا نفذ مراد أحدهما
ولم ينفذ مراد الآخر ، فان الاول يكون هو الاله ،وقدرته لذاته ،ولا تتناهى
مقدوراته ، أما الثاني فانه يكون متناهي المقدورات ، لكونه قادرا بقدرة
حالة فيه ، وبذلك يكون جسما حادثا ، شأن كل قادر بقدرة حالة فيه ،وكل

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٣ .

ذلك يبطل كونه الها كما هو ظاهر . يقول القاضي عبد الجبار :

وقد استدل شيوخنا انه تعالى لا ثاني له ، بأنه لو كان له ثان لوجب كونه قادرا لنفسه من حيث شاركه في كونه قديما ، ومن حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة للآخر من حيث وجب كون كل واحد منهما قادرا على الشيء وضده ، وصحة التمانع موقوفة على ذلك ، فاذا صح التمانع بينهما ، فلو أراد احدهما تحريك جسم ، واراد الآخر تسكينه في تلك الحال ، لم يخل القول في ذلك من وجوه ثلاثة : اما ان يقال ان كلا المرادين يوجد ، وقد علم استحالة ذلك لتضادهما ، أو يقال كلاهما لا يوجد ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما مانعا لصاحبه ، وذلك يدل على تناهي مقدورهما ، وفي ذلك ابطال القديم الواحد ، فضلا عن قديم ثان ، فلم يبق الا الوجه الثالث ، وهو أن مراد احدهما يوجد دون مراد الآخر ، فيجب أن يكون هو الأقدر ، ولا يصح ان يكون أقدر من صاحبه ، الا ويجب كون صاحبه متناهي المقدور ، وذلك يوجب كونه قادرا بقدرة حالة فيه ، وفي هذا ايجاب كونه جسما محدثا ، فقد صح ان القول باثبات ثان مع الله تعالى يؤدي اما الى اجتماع الضدين ، أو ابطال القديم الواحد ، وكون ذلك الثاني محدثا ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثاني له. "[1]

ونضيف الى المحالات التي رتبها القاضي عبد الجبار على عدم تحقيق مراد الالهين ، ارتفاع النقيضين اذا لم ينفذ مراد هذين الالهين المفروضين ، (وارتفاع النقيضين كاجتماعهما باطل ايضا) هذا الى جانب

---

(١) المغني في أبواب التوحيد : ج ٤ ص ٢٧٥ ، وانظر : التوحيد للنيسابوري : ص ٦٢٦ ، ٦٢٧ .

مارتبه على هذا الفرض من ممانعة احدهما للآخر وكون كل واحد منهما محدود القادرية بالآخر ، وما يترتب عليه من نفي القديم الواحد فضلا عن الاثنين المفروضين .

وأمر ثان كان ينبغي أن يقف عنده القاضي عبد الجبار ، وهو القول ببطلان الهية الاله الثاني المفروض لعدم نفاذ مراده مع نفاذ مراد الأول ، ومايترتب على ذلك من كونه متناهي المقدور ، فهذا التناهي كاف في بطلان الوهيته سواء كان جسما أو غير جسم ، فالجسمية ، والحدوث التي يثبتها القاضي للثاني المفروض لا معنى لهما في ابطال الوهيته بعد ما ثبت له من تناهي مقدوريته ، لكنه تمشيا مع مذهبه الاعتزالي في كون الاله قادرا لذاته ، وانه ليس قادرا بقدرة قائمة به ، رتب تناهي مقدورية الاله الثاني على كونه قادرا بقدرة حالة فيه ، وكونه في ذلك كالاجسام القادرة بقدرة قائمة بها حالة فيها .

وثالث الأمور التي نعقب بها هنا على كلام القاضي عبد الجبار ، هو انه بنى بطلان القول بالالهين على وقوع التمانع بينهما اذا أراد أحدهما ايجاد الشيء واراد الآخر عدمه ، على اساس ان الأمر يدور بيّن الالهين المفروضين في ذلك على ثلاثة أوجه : أن ينفذ مرادهما ، أو لا ينفذ مرادهما ، أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر مبينا مايترتب على هذه الأوجه الثلاثة من المحالات .

واذا كان التمانع بين الالهين المفروضين بوجوهه الثلاثة أمرا واردا على نحو ماقدمه القاضي عبد الجبار ، فهناك فرض آخر وهو اتفاق هذين الالهين المفروضين على ايجاد الشيء معا او على اعدامه دون ان يكون

بينهما تمانع ، اى ان يكون هذا الشيء مقدورا بين قادرين ، وهذا الفرض وان كان القاضي عبد الجبار لم يبرهن عليه في الفصل الذى عقده لنفي ان يكون مع الله اله آخر وانما برهن عليه في الفصل السابق عليه ، فقرر في هذا الفصل ان المقدور الواحد لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين كقضية كلية مستقلة ، ويبدو انه استغنى بما ذكره في هذا الفصل عن اعادة القول فيه وهو يستدل في الفصل التالي على نفي الاله الثاني ، ومما يذكر كذلك انه عالج قضية عدم جواز وقوع المقدور الواحد بين قادرين بتوسع أكبر في الجزء الثامن من المغني الخاص بأفعال العباد .

وأيا ماكان الأمر فاننا نورد هنا بعض الأدلة للقاضي عبد الجبار على ان المقدور الواحد لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين ، لما يترتب عليه من ابطال القول بوجود الهين يقع العالم بقدرتيهما معا دون تمانع.

وبادىء ذى بدء فان القاضي عبد الجبار يرى ان كل شيء انما يحدث على وجه واحد "١" فقط وهو كونه موجودا بعد عدم ، ويكون الشيء فعلا لفاعله اذا كان قادرا عليه وقاصدا الى فعله ، فاذا تحقق ذلك وجب هذا الشيء عنه ، وكان على القاضي ان يضيف الى ذلك ارتفاع الموانع من الفعل حتى يصح القول بوجود الشيء من فاعله .

ويرتب القاضي عبد الجبار على القضية الاولى ، وهي ان الشيء لا يوجد الا على وجه واحد فقط ،استحالة وجوده على وجهين من فاعل واحد ، ومن ثم يستحيل وجوده على وجهين من فاعلين ، لأن كل واحد منهما يوجده على وجه غير الوجه الذى يوجده عليه الآخر ، وبذلك يبطل وجود

---

(١) باعتباره مخلوقا من العدم ثم وجد .

فاعلين للعالم ،ويستدل القاضي عبد الجبار على القضية الاولى وهي : عدم جواز وقوع الشيء على وجهين بأنه لو جاز ان يكون الشيء موجودا على وجهين لجاز وجوده على احدهما دون الآخر اذ يستحيل ان يكون بينهما ارتباطا بحيث لا يوجد على احدهما الا اذا وجد على الآخر معا والفعلان يقومان مقام الوجهين ، وينتهي هذا الى ان الشيء لو وجد على وجه ولم يوجد على الوجه الآخر ، لكان موجودا معدوما ، وهذا مستحيل ، وما ادى اليه وهو جواز وجود الشيء على وجهين يكون مستحيلا كذلك .

يقول القاضي عبد الجبار : والذى يدل على ان المحدث لا يجوز كونه مخترعا من وجهين ، انه لو صح ذلك فيه ، كان لا يمتنع ان يحدث على احد الوجهين دون الآخر ، ويجرى وجها الحدوث فيه مجرى فعليه ، لأنه لا يمكن ان يقال ان لأحد الوجهين تعلقا بالآخر على وجه يقتضي ان لا يحصل الا وهو عليها جميعا ، لأن ذلك يؤدى الى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين الى كونه على الوجه الآخر ، ولأن التعلق لا يصح في حالين مثلين ،كما لا يصح في الضدين منه .

واذا صح ماقلناه ، وقد علمنا ان من حق مايصح ان يخترع ويحدث انه متى لم يحدث بقي معدوما ، ولو صح كونه محدثا من وجهين ، لوجب اذا حدث على احدهما دون الآخر بأن يكون موجودا معدوما ، كما ان احد الفعلين اذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما ، وكون الشيء موجودا معدوما يستحيل ، فما أدى وجب فساده. "١"

ووجود المقدور الواحد على وجهين أمر مستحيل سواء كان من قادرين ، فأما استحالة ذلك من قادر واحد فلأن القول بجوازه يؤدى الى

---

(١) المغني : جـ ٤ ص ٢٥٥ .

ايجاد الموجود والقدرة على المقدور عليه ، وذلك تحصيل حاصل ، يقول القاضي عبد الجبار : وما يدل على ماقلناه ان من أجاز حدوث الشيء من وجهين لا يخلو من أمرين : اما ان يقول بجواز حدوثه على كلا الوجهين من قادر واحد ، أو لا يجوز حدوثه على الوجهين الا من قادرين .

فان اجاز ذلك من قادر واحد ، فيجب متى وجد مقدوره الا يمتنع منه ان يوجده على الوجه الثاني ، كما لا يمتنع منه ايجاد مالم يوجده اصلا . وقد علمنا ان وجود الشيء من جهة القادر عليه يحيل كونه قادرا عليه ، كما ان عدم الشيء يحيل كونه مدركا له ، ولذلك لا يصح من الواحد منا ان يعمد الى ايجاد ماقد أوجده ، كما لا يصح ان يوجد مقدور غيره . "١"

وكما يستحيل وجود المقدور على وجهين من قادر واحد ، فانه يستحيل وجوده من وجهين من قادرين ، وهذا هو المهم في اثبات التوحيد ، وما قيل في الفرض السابق ، انما هو اساس لما يقال في هذا الفرض الثاني .

وترجع استحالة القول بوجود مقدور بين قادرين على وجهين مختلفين الى انه يلزم منه وجوده بقدرتين منهما ، ومايؤدى اليه ذلك من جواز وجوده بقدرتين من قادر واحد وكون القادر الواحد له قدرتان أمر باطل كما هو ظاهر ، ولأن هذا الفرض أيضا يؤدى الى جواز وجود الشيء مع ضده اذا أوجده احد القادرين وأوجد الآخر ضده ، وهذا أمر جائز بالنسبة له فالقادر على الشيء قادر على ضده ، واستحالة وجود الشيء مع ضده أمر ظاهر .

وكما يستحيل وجود المقدور على وجهين من قادر واحد ، فانه يستحيل وجوده من وجهين من قادرين ، وهذا هو المهم في اثبات التوحيد ، وما قيل في الفرض السابق ، انما هو اساس لما يقال في هذا الفرض الثاني .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

وكذلك يسلمنا هذا الفرض الى القول بأن الشـــيء يجتمع فيه المنع من فعله وعدم المنع من فعله ، ووقوع هذين الأمريـــن بالنسبة للقادرين ممكن لكن اجتماع هذين النقيضين يؤدى الـــى ارتفاع النقيض الآخـر واجتماع النقيضين وارتفاعهما باطـــل ، يقول القاضي عبد الجبار : واذا لم يصح ذلك (أى وجـــود الشيء من وجهين) من جهة قادر واحد لم يصح من جهـــة قادرين ، لأنه لو صح حدوث الشيء من وجهين من وجهتهمـــا ، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين ، لأن مايختص به أحدهما مـــن القدر لايجوز أن يختص الآخر به ، فكان لايمتنع وجود القدرتيـــن في قادر واحد . فاذا صح فساد ذلك في القادر الواحد ، وجب مثله في القادرين .

على ان احد القادرين لو أوجد مقدوره من أحـــد الوجهين ، وقد علم انه كان يصح من الآخر ان لايوجده مـــن الوجه الآخر ، لأنه لايصح ان يقال ان ايجاد احدهما يتعلـــق بايجاد الآخر على وجه لايصح خلافه ، فكان يجب اذا لم يوجده احدهما من أحد الوجهين ان يصح ان يفعل ضده ، لأن من حـــق القادر على الشيء ان يكون قادرا على ضده ، ومن حقه اذا قـــدر عليهما ، ولم يفعل احدهما ، أن يصح ان يفعل الآخر ، وهـــذا يؤدى الى جواز وجود الشيء مع ضده ، وما ادى الى ذلك وجـــب الحكم بفساده .

على انه كان لا يمتنع أن يقدر أحدهما على ذلك الشيء من وجه ، ولا يحصل هناك منع من فعله ، ويمنع القادر الآخر من فعله ، ولو صح ذلك فيهما ، لم يصح في القادر الواحد ، وهذا يؤدى الى كونه ممنوعا من الفعل ، ومخلى بينه وبينه ، وذلك ينقض حقيقة المنع والتخلية جميعا ."١"

وغاية القول بطلان وجود المقدور الواحد من قادرين وهذا يعني كما قلنا سابقا بطلان القول بوجود الهين يقع العالم بقدرتيهما معا ، فليس للعالم الا قادر واحد فقط يقع بقدرته وهو الله سبحانه وتعالى .

ثلاثة : : اثبات التوحيد عند الأشاعرة :

واما اثبات التوحيد عند الاشاعره ، فان دليل التمانع والاعتماد عليه في اثبات الاله الواحد لايختلف في وجهته العامة عن دليل المعتزلة الذى أسلفنا ذكره .

فالغزالي يثبت الوحدانية لله تعالى بنفي الند عنه سبحانه وتعالى ، ويعني بنفي الند عنه تعالى (أن ماسواه هو خالق لاغير) أى انه سبحانه وتعالى هو المنفرد بالخلق .

ويستدل على نفي الشريك لله تعالى ان هذا الشريك المفروض يدور أمره بين ثلاثة فروض :

اما أن يكون مساويا لله تعالى من جميع الوجوه ، واما ان يكون ارفع منه في الرتبة ، واما ان يكون أقل منه فيها ، والفرض الأول مستحيل ، لأن وجود اثنين متشابهين من جميع الوجوه ذاتا وصفة ، ولا فرق بينهما زمانا

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٨ .

ومكانا وجهة ... الخ ، وجود اثنين على هذا الوجه أمر مستحيل ، وهما في الحقيقة أمر واحد ، اذ تنعدم بينهما الاثنينيّة ، ففرض وجود الهيــن اثنين متساويين على هذا النحو مستحيل ، فلا يصح الاّ القول بوجود الــه واحد .

ويستحيل كذلك ان يكون مع الله اله أرفع منه ، لأن الاله هو أرفع الموجودات ، واعلاها رتبة ، ولا أقل منه ، لأن مايكون أقل منه مخلوق له فلا يكون الها .

واذا استحال ان يكون مع الله اله آخر مساو له أو ارفع منه أو أقل ، ثبتت الوحدانية له ، وانتفت الشركة عنه في الالوهية ، يقول الغزالي :

وبرهانه : (أى برهان انه لاند له ولا شريك) انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه ،أو أرفع منه ، أو كان دونه ، وكل ذلـــك محال ، فالمفضي اليه محال ، ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ، ان كل اثنين هما متغايران ، فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينيّة معقولة ... فان كان ندّ الله تعالى مساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده ،اذ ليـــس مغايره بالمكان والزمان ،اذ لامكان ولا زمان ، فانهما قديمان فـــاذن لا فرقان ، واذا ارتفع من كل فرض ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ، ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه ، فان الارفع هو الاله ، والاله عبـــارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ، ونحـــن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق انـــه ارفع الموجودات وأجلها ، وان كان ادنى منه كان محالا لأنه ناقص ، ونحن نعبر بالاله عن اجل الموجودات فلا يكون الأجل الاّ واحدا وهو الاله

ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق . "١"

وقد أورد الغزالي افتراضا يتوهم معه صحة القول بوجود خالقين للعالم على نحو لا يلزم منه التمانع بينهما وما يترتب على التمانع من محالات ، وذلك بأن يكون احد الالهين خالقا للعالم العلوى ومافيه ، والآخر خالقا للعالم الأرضي ومافيه ، أو أن يكون احدهما خالقا للجمادات والآخر خالقا للاجسام الحيوانية والنباتية ، أى أن احدهما يخلق بعض الجواهر والاعراض والآخر يخلق الجواهر الأخرى واعراضها ، أو أن يكون أحدهما خالقا لجميع الجواهر ، والآخر خالقا لجميع الأعراض ، أو أن يكون أحدهما خالقا للخير والآخر خالقا للشر ، وعلى أى وجه من هذه الوجوه يقع الخلق من كل واحد من الالهين المفروضين مع استقلال كل منهما عن الآخر .

وقد أجاب الغزالي عن ذلك ببطلان كل هذه الفروض لما يلزم عليها من محالات ، فالقول بخلق احد الالهين لبعض الجواهر واعراضها ، والاله الثاني للبعض الآخر ، بأن يكون أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض ، هذا القول قول باطل ، لأن خالق السماء ان كان قادرا على خلق الأرض تشابهت قدرتاهما تمام التشابه ، فيقع المقدور الواحد بين قادرين ، ولا يكون هناك وجه لتخصيص احدهما بالسماء والآخر بالأرض ، اذ لا تكون نسبة كل واحد من السماء والأرض أولى من نسبته الى الآخر بالاضافة الى ماذكرناه من قبل من استحالة تعدد الأمرين المتشابهين من جميع الوجوه ، وانهما اذا كانا كذلك يصيران أمرا واحدا ، وهذا يجرى في

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٠ .

قدرتي الالهين المفروضين ، أي انه لا يمكن ان يكون في الوجود الا قدرة الهية واحدة .

أما القول بأن خالق السماء غير قادر على خلق الأرض فهو قول باطل من حيث تتساوى الجواهر واكوانها ، بحيث يصح القادر على شيء منها قادرا على الآخر ، مادامت قدرتهما قديمة ، فالقدرة القديمة لا نهاية لمقدوراتها ، وبذلك يدخل كل جوهر يمكن وجوده في قدرته ، يقول الغزالي : فان قيل بم تنكرون على من ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ، ولكنه يقول العالم كله بجملته مخلوق خالق واحد ، بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض ، واحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات و خالق النباتات ، فما المحيل لهذا ؟ فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم ان الاله لا يطلق على هو الا ، فان هذا القائل يعبّر بالله عن الخالق ، أو يقول احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر ، أو احدهما خالق الجواهر والآخر خالق الاعراض ، فلا بد من دليل على استحالة ذلك .

فنقول : يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين : اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعا حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون زيادة البعض ، أو يقال كل الاجسام من واحد ، وكل الاعراض من واحد ، وباطل ان يقال بعض الاجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض .

فانا نقول : خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا ؟

فأن كان قادرا كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر ، فلا تمييز في المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ، ولا تكون نسبته الى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الاستحالة الى ماذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال ، وان لم يكن قادرا عليه فهو محال ، لأن الجواهر متماثلة ، وأكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة ، والقادر على الشيء قادر على مثله اذا كانت قدرته قديمة ، بحيث يجوز ان تتعلق بمقدورين ، وقدرة كل واحد منهما بعدة من الاجسام والجواهر ، فلم تتقيد بمقدور واحد ، واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة ، لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض ، بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته . "١"

وهكذا عطل الغزالي القول بتوزيع السموات والأرض بين خالقين سواء قلنا بقدرة كل منهما على مايخلقه الآخر وعدم قدرته عليه لبطلان هذا القول في نفسه أو لما يترتب عليه من محالات .

ويجيب الغزالي كذلك عن القسم الثاني من الافتراض الذى أورده ، بأن القول بخلق جميع الجواهر من اله وجميع الاعراض من اله آخر محال أيضا ، وذلك للتلازم التام بين الجواهر والاعراض ، ومن ثم لا يصح افتراض خلق كل منهما دون الآخر ، لتوقف فعل كل منهما على الآخر ، ثم انه يقع التمانع بين الالهين اذا لم يخلق كل منهما مايلزم لخلق الآخر ، فيعجز كل منهما عن خلق ما يريد ، واذا قيل بان الالهين المفروضين يساعد كل منهما الآخر فيخلق مايتم فعله من الجواهر والأعراض ، فاما ان تكون هذه

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٠ ، ٤١ .

المساعدة واجبة واما ان تكون ممكنة ، فأما القول بوجوبها فتحكم لا دليل عليه ، ومع ذلك فان الايجاب يعني ان كل واحد منهما مضطر لفعل مايلزم لخلق الآخر ، والاضطرار يلزمه العجز وعدم القدرة عن التخلي عن الفعل ، وعدم القدرة بالنسبة للاله محال ، وان قيل ان هذه المساعدة المفروضة بين الالهين ممكنة ، فمعنى ذلك انه يجوز وجودها ويجوز عدمها وعند عدمهالا يتحقق الفعل من كل منهما ، فيلزم ماقلناه من العجز وعدم القدرة ، وهذا محال ، وما ادى الى المحال فهو محال ، اى أن فرض الهين يستقل كل منهما بأحد القسمين الجواهر والاعراض فرض محال ،

يقول الغزالي : والقسم الثاني أن يقال : أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال ، لأن العرض لا يستغني عن الجوهر ، والجوهر لا يستغني عن العرض ، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر ، فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض ، فيبقى عاجزا متحيرا والعاجز لا يكون قادرا ، وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ، ربما خالفه خالق العرض ، فيمتنع على الآخر خلق الجوهر ، فيؤدى ذلك الى التمانع .

فان أوجبتموها فهو تحكم ، وهو ايضا مبطل للقدرة ، فان خلق الجوهر واحد كأنه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس ، فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا .

وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكنا فقد تعذّر الفعل وبطل معنى القدرة ، والمساعدة ان كانت واجبة صار الذى لابد له من المساعدة مضطرا لا قدرة له ." [1]

---

(١) المصدر السابق : ص ٤١ .

وأخيرا يرد الغزالي على القول بوجود الهين أحدهما يخلق الخير ويستقل الآخر بخلق الشر بحيث لا يكون بينهما تمانع لتمايز كل من الخير والشر عن الآخر — يرد الغزالي على ذلك — بأنه لا فرق في الحقيقة الذاتية لكل من الفعل الخيّر والفعل الشرير ، وانما الحكم على كل منهما بالخير أو الشر لأمر خارج عن تلك الحقيقة الذاتية ، فالقتل فعل واحد يحكم عليه أحيانا بأنه خير اذا كان قصاصا ، وبأنه شر اذا كان انتقاما وعدوانا مع ان حقيقته واحدة لا تتغيّر ، وحرق بدن المسلم كما يقول الغزالي شر ، وحرق بدن الكافر في النار خير ، بينما ان كلا منهما في الحقيقة الذاتية واحد ، فالنطق بكلمة التوحيد من جانب المسلم ، وعدم النطق بها من جانب الكافر ، لا يغير من عناصر الاحتراق شيئا لا الجسد ولا النار ، ولا قبول الجسد للاحتراق عند ملاقاة النار ، وانما الحكم على حرق الكافر بالخير وعلى حرق المؤمن بالشر ، انما هو لمعنى آخر وهو الكفر في الأول ، والايمان في الثاني ، وذلك معنى خارج عن حقيقة الاحتراق نفسه ، وينتهي الغزالي من القول بتساوى الأفعال من حيث حقيقتها الذاتية الى القول بكون جميع هذه الافعال مقدورة لكل من هذين الالهين المفروضين ، وهذا يؤدى الى التمانع بينهما في الخلق عند تزاحم القدرتين على مقدور واحد ايجادا واعداما أو تحريكا وتسكينا ، الى غير ذلك من التناقض وهو ماينتهي الى وقوع الفساد في العالم مصداقا لقوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا *"١".

يقول الغزالي : فان قيل يكون أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر . قلنا : هذا هوس لأن الشر ليس شرا لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ،

---

(١) سورة الأنبياء : الآية "٢٢" .

فان احراق بدن المسلم بالنار شر ، واحراق بدن الكافر خير ودفع شر ، والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام صار الاحراق في حقه شرا ، فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لابد أن يقدر على احراقه عند النطق بها ، لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ، ولا يقلب جنسا فتكون الاحتراقات متماثلة ، فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تمانعا وتزاحما . وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراده الله سبحانه وتعالى بقوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ "١"

فلا مزيد على بيان القرآن . "٢"

وغاية القول في اثبات التوحيد عند الغزالي مجرد القول بأن الاله هو أعلى الموجودات واتمها كمالا يقتضي أن يكون ذلك الاله واحدا ، اذ لو كان معه غيره لما كان هو الأكمل ، فقد يتعدد الكاملون ، لكن الأكمل لا يكون الا واحدا ، وعلى أى وجه نفترض معه وجود خالقين يستقل أحدهما بجانب من العالم ، ويستقل الآخر بجانب آخر ، فمع بطلان هذا الفرض في نفسه ، انتهى الغزالي الى زيادة بطلانه ، ببيان ما يترتب عليه من عجز الالهين المفروضين ووقوع التمانع بينهما ، وعجز الاله محال ، ووقوع التمانع بين الالهين المفروضين محال كذلك لما يترتب عليه من محالات ، منها الحكم بفساد العالم ، وهو خلاف الواقع ، ومن ثم يلزم المصير الى القول باله واحد تسلم مع القول به من الوقوع في هذه المحالات .

---

(١) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ "
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٢ .

واذا جئنا الى الشهرستاني فاننا نجده في دليله على اثبات التوحيد لايكاد يختلف في القسم الأول عما ذكره القاضي عبد الجبار ، من وقوع التمانع بين الالهين المفروضين ، اذا اراد أحدهما شيئا وأراد الآخر عدمه بحيث يلزم اجتماع النقيضين اذا نفذ مرادهما ، وعجز الالهين اذا لم ينفذ مرادهما ، وعجز الاله الثاني وقهره اذا نفذ مراد الاله الاول ، فكان هو الاله الخالق العالي على غيره ، وفي كل ذلك مايبطل القول بوجود الهين ، ويلزم معه القول بوجود اله واحد .

يقول الشهرستاني : دليلنا على استحالة وجود الهين انا اذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من احدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه في وقت واحد ، لم يخل الحال من أحد ثلاثة امور : اما ان تنفذ ارادتهما فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة ، وذلك بين الاستحالة ، واما الا تنفذ ارادتهما فيؤدي الى عجز وقصور في الهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين ، وذلك أيضا بيّن الاستحالة ، واما ان تنفرد ارادة احدهما دون الآخر فيصير الثاني مغلوبا على ارادته ممنوعا من فعله مضطرا في امساكه ، وذلك ينافي الالهية ، قال تعالى : ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾"١" . "٢"

ويفترض الشهرستاني توارد قدرتي الالهين المفروضين على الايجاد من العدم اما بتواردهما في ذلك على مقدور واحد أو على مقدورين متباينين فأما تواردها في ذلك على مقدور واحد فيحيله الشهرستاني ، لأن الايجاد

---

(١) سورة المؤمنون : الآية "٩١" .

(٢) نهاية الاقدم : ص ٩٠ .

من العدم أمر واحد لا يقبل الشركة فيه ـ وهذا ماقاله القاضي عبد الجبار سابقا ـ لأن حصوله من احد الالهين يمنع من القول بحصوله مرة ثانية من الاله الآخر ، فتحصيل الحاصل محال كما ذكرنا من قبل ، واذا حصل ايجاد الشيء من احد الالهين دون الآخر كان هو الاله الخالق ، وكان الثاني مغلوبا مقهورا فلا يكون الها .

وأما توارد القدرتين على فعلين متباينين بحيث يذهب كل اله بما خلق مستقلا به دون الآخر فلا يكون بينه وبين الاله الآخر تمانع كما قد يتوهم ذلك ، فيبطل الشهرستاني هذا الفرض كذلك بأن ذهاب كل اله بما خلق فيه استغناء واستعلاء وقهر للاله الآخر ، فاذا كان هذا حال كل منهما بالنسبة لغيره لزم في كل منهما العجز والافتقار وذلك محال في حق الاله ، واذا بطل القول بالهين تتوارد قدرتاهما على مقدور واحد أو على مقدورين متباينين لزم القول باله واحد .

يقول الشهرستاني : وكذلك لو فرضنا في توارد الارادة والاقتدار على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس الايجاد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك ، واما ان ينفرد احدهما بالايجاد ، فيكون المنفرد هو الاله و والثاني يكون مغلوبا مقهورا ، وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل اله بما خلق ، فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقارا اليه ، لأن نفس الاستغناء استعلاء ، وفي الاستعلاء الزام وقهر وغلبة على الثاني . "[١]

وجدير بالذكر ان القسم الثاني في دليل الشهرستاني يشبه

---

(١) المصدر السابق : ص ٩١ - ٩٢ .

ماقدمه الغزالي في دليله من افتراض وجود الهين يستقل كل منهما بخلق جزء من العالم وما رتبه على هذا الفرض من محالات ، كلزوم التمانع بين الالهين ، وما يؤدى اليه هذا التمانع من امور باطلة ، وكذلك اثبات العجز في كل من هذين الالهين المفروضين ، الأمر الذى يؤدى الى ضرورة القول بوجود اله واحد خالق للعالم كله .

أما صاحب المواقف فانه يقدم لنا في الدلالة على وحدانية الله تعالى وجهين ، أما الأول فانه يفترض فيه وجود الهين متماثلين ذاتا وصفاتا مستكملين لجميع صفات الالهية ثم ينقض هذا الفرض بما يرتبه عليه من محالات ، ذلك انهما لو كانا كذلك لكانت جميع المقدورات بالنسبة اليهما سواء ، فالمقتضي للقدرة ذاتهما ، أى المقتضي لكون كل منهما قادرا على المقدورات ذاتهما ، والمقتضي للمقدورية من جهة المقدورات هو امكانها ، اى تساوى طرفيها وجودا وعدما حيث لا تتعلق القدرة بالواجب ، وهو الموجود الذى لا يقبل الانتفاء ، ولا بالمستحيل وهو المعدوم الذى لا يقبل الوجود ، فاذا كان الامر بين الالهين المفروضين وبين المقدورات على ماقدمنا ، فان النسبة بينهما وبين الالهين تكون واحدة ، واذا استوت النسبة بين كل مقدور وبينهما فانه يترتب على ذلك ، عدم وجود شيء من المقدورات ، اذ يستحيل وجوده باحدى القدرتين دون الآخر ، لما فيه من الترجيح بلا مرجح وهو باطل ، لكن عدم وجود شيء من المقدورات أمر محال مخالف للواقع فما ادى اليه وهو فرض الهين يكون محالا ، ويثبت بذلك نقيضه وهو القول بوجود اله واحد .

يقول صاحب المواقف وشارحه : يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين :

الأول :

لو وجد الهان قادران على الكمال ، لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ، اذ المقتضي للقدرة ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوى النسبة بين كل مقدور وبينهما ، فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل ، لامتناع مقدور بين قادرين .

وأما باحدهما : ويلزم الترجيح بلا مرجح ، فلو تعددت الالهة لم يوجد شيء من الممكنات ، لاستلزامه احد المحالين : اما وقوع مقدور بين قادرين ، واما الترجيح بلا مرجح . "١"

وظاهر أن هذا الوجه فيه تفصيل واضح لما جاء ضمنا في دليل الغزالي .

أما الوجه الثاني من الوجهين اللذين أوردهما صاحب المواقف : فانه يسوقه على النحو الآتي :

اذا أراد أحد هذين الالهين المفروضين شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع — وصاحب المواقف في هذا الوجه يستعمل الضد بما يشمل النقيض والضد معا — فلو فرض وقوع ذلك منه — وفرض وقوع الممكن ليس بمحال — فأما ان يقع مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين والضدين وهو محال ، واما لا يقع مرادهما فيلزم عجزهما سواء كان مرادهما الذى لم يقع نقيضين أو ضدّين ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان مراديهما اذا كانا نقيضين فانّ فرض عدم وقوع هذين المرادين يوءدى الى

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص " ٦٩ " .

ارتفاع النقيضين ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، ثم ان عدم وقوع مراد كل منهما انما يكون لوقوع مراد الآخر فكأن ارتفاع هذين النقيضين انما كان لاجتماعهما هذا خلف .

أما اذا وقع مراد احدهما دون الآخر ، كان ذلك الآخر عاجزا ، فلا يكون الها ، ويكون من وقع مراده هو الاله الواحد وهو المطلوب.

ففرض الهين يمكن من احدهما ارادة ضد ما اراده الآخر فرض محال سواء فرضنا وقوع مرادهما أو عدم وقوعه ، اما اذا فرضنا امتناع ارادة الآخر لضد ما اراده الاول فان هذا الامتناع انما كان لتعلق قدرة الاول به ، فيكون من امتنع عليه ارادة الضد عاجزا فلا يكون الها ، والفرض انه اله ، وبذلك يثبت وجود اله واحد ، يقول صاحب المواقف وشارحه في بيان هذا الوجه الثاني : والثاني من الوجهين : اذا اراد احدهما شيئا اما ان يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمتنع وكلاهما محال . أما الأول : فلأننا نفرض وقوع ارادته له ، لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم اما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما ، فيلزم عجزهما ، لعدم حصول مرادهما ، وايضا يلزم اجتماعهما ، لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول المراد الآخر ، لا قادريته عليه ، فاذا امتنع مراد كل منهما ، فقد حصل مرادهما معا ، هذا خلف .

وايضا فاذا فرض ماذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه ، لزم المحال ، وهو ارتفاعهما معا . وأما وقوع أحدهما دون الآخر ، فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا ، فلا يكون الها . وأما الثاني : وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده ، فلأن ذلك الشيء الذى امتنع تعلق

قدرة كل من الالهين وارادته به ، فالذى امتنع تعلق قدرته وارادته به ، فالمانع منه هو تعلق قدرة الآخر وارادته ، فيكون هذا عاجزا فلا يكون الهها هذا خلف لانه خلاف المقدر. "١"

ولا جديد في هذا الوجه الثاني يمتاز به عما اورده القاضي عبد الجبار والشهرستاني ، اللهم الا فرض امتناع ارادة الاله الآخر المفروض لضد ما اراده الأول ، وما رتبه على هذا الفرض من وقوع التمانع بينهما ، واثبات العجز في هذا الذى تمتنع عليه ارادة الاضداد .

وقد عقب الآمدى على الادلة التي اوردها المتكلمون على وحدانيةالله تعالى ، بأنها مسالك ضعيفة ، وارجع الضعف فيها كما يرى الى امرين اثنين :

أولاهما : ان المتكلمين يقيمون دليلهم على اساس تصور اجتماع ارادتي الالهين المفروضين على وجود الشيء وعدمه أو حركته وسكونه ، الى غير ذلك من النقائض ، ومايرتبون على ذلك من محالات ، بينما يرى الآمدى ان تصور اجتماع الارادتين على هذا النحو غير مسلم عند الخصوم وفي نفس الوقت لا يلزم من امكان ارادة احد النقيضين وحده امكان ارادته مجتمعا مع ارادة النقيض الآخر .

ثانيهما : يتخذ المتكلمون من الحوادث دليلا على وجود الله بناء على ضرورة وجود مرجح يرجح وجودهما على عدمها وان هذه الحوادث تدل على مرجح واحد ، وفي رأى الآمدى ان هذا

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٠ - ٧١ .

انما يستقيم لو لم يوجد دليل على وجود الهين ، وليس من المتيقن اننا بحثنا وفتشنا الى الحد الذى لم نجد معه مثل هذا الدليل ، وحتى لو فرض اننا لم نجد هذا الدليل على وجود الالهين فقد تكون الحقيقة ثابتة في نفسها ولا دليل عليها ، اى ان اعدم وجود الدليل لا يدل على بطلان المدلول .

يقول الآمدى نقدا لمسالك المتكلمين في اثبات التوحيد : واما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الاثبات مسلكين ضعيفين :

فمنشأ الخبط ومحز الغلط في هذا المسلك ، انما هو في القول بتصور اجتماع ارادتيهما للحركة والسكون ، وليس ذلك مما يسلّمه الخصوم ، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين ، وتعلق الارادة بكل واحد منهما حالة الانفراد ، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع .

وأما المسلك الثاني وهو قولهم : الطريق الموصل الى معرفة البارى تعالى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهي الأمر عنده ، وهي لا تدل على اكثر من واحد . وهو ايضا مما لا يقوى ، فان حاصله يرجع الى نفي الدليل الدال على وجود الاثنين ولابد فيه من الاستناد الى البحث والتفتيش ، وذلك غير يقيني على مايخفى .

ثم لو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يكفي من رام نفي المدلول لجواز وجوده في نفسه وانتفاء دليله . "١"

وفي رأيى أن ماذهب اليه الآمدى في هذا المقام غير سليم :

أما أولا : فلأن فرض المتكلمين اجتماع ارادتي الالهين المفروضين على حركة الشيء وسكونه مثلا لا استحالة فيه ، اذ لا يترتب على هذا الفرض

---

(١) غاية المرام في علم الكلام : ص ١٥١ ، ١٥٢ .

اجتماع النقيضين في شيء واحد هما حركة الشيء وسكونه ،فليس معنا الا ارادة الحركة قائمة بأحد الالهين المفروضين ، وارادة السكون قائمة بالاله الآخر ، واذا كانت ارادة أحد الالهين المفروضين لحركة الشيء ممكنة في نفسها ، حال عدم ارادة الاله الآخر لنقيضها ، فانها تظل ممكنة كذلك، حتى ولو اراد الاله الآخر ذلك النقيض ، لما ذكرناه من انه لايترتب على ذلك اجتماع النقيضين في شيء واحد ، وكون الخصوم لا يسلمون بهذا دون ان يقيموا على هذا المنع سندا هو من قبيل المنع للبديهيات .

فرض المتكلمين لا جتماع ارادتي الالهين لحركة الشيء وسكونه اذن فرض ممكن لا استحالة فيه وعلى اساسه " يقيمون دليلهم على الوحدانية فيفترضون وقوع مراديهما معا أو ارتفاعهما معا ، أو وقوع مراد الآخر ويبرهنون على كل فرض من النتائج (كما قدمنا) ما ينتهي بهم الى ابطال القول بوجود الهين ،واثبات الوحدانية لله تعالى .

واما نقد الآمدى للمتكلمين ثانيا وقوله بان الانتهاء الى مرجح واحد لوجود الحادثات على عدمها مبني على نفي الدليل الدال على وجود الهين ، وان هذا غير يقيني وان الحقيقة قد تكون ثابتة في نفسها حتى ولو لم يقم عليها دليل .

أما هذا النقد من الآمدى فهو كذلك غير مسلم فمن المستحيل ان تكون هناك حقيقة ثابتة في نفسها ، ولا يكون هناك دليل عليها ، انما قد يخفى هذا الدليل علينا مع وجوده في نفسه وفي نفس الوقت فان الخصوم قد أقاموا الأدلة على وجود الالهين من وجهة نظرهم ، وان كانت هذه الأدلة التي اقاموها ادلة غير صحيحة ، وعدم ثبوت الدليل الدال على وجود الهين لا يعني ان وجودهما قد يكون ثابتا في نفسه وان لم يكن عليه

دليل وانه يضعف دليل المتكلمين على وجود الاله الواحد ، ذلك أن المتكلمين أقاموا الدليل على بطلان وجود الهين اثنين ، وبذلك يستقيم دليل الوحدانية ، فبطلان التعدد يعني صحة نقيضه وهو الوحدانية ولا معنى بعد ذلك لفرض وجود الهين وان لم يقم عليهما دليل ، كما يفترض الآمدي مادام المتكلمون قد أبطلوا هذا الفرض بمختلف الأدلة ، وعلى مختلف الوجوه التي يمكن ان نتصور عليها الشبه بين كل منهما وبين الآخر من جهة ، أو بينهما وبين العالم من جهة أخرى .

فنقد الآمدي للمتكلمين في الأسس التي بنوا عليها ادلتهم نقد غير صحيح .

ويقيم الآمدي على توحيد الله تعالى دليلا آخر يرى انه هو الصواب في هذا الباب ، وخلاصته :

انه لو فرض وجود الهين فاما ان يتساويا من كل وجه فلا تكون بينهما اثنينيّة ، وهو خلاف المفروض ، واما ان يختلفا من كل وجه ، فيخالف احدهما الآخر في صفات الكمال الالهية فلا يكون الها وهو خلاف المفروض ، وفي نفس الوقت يثبت التوحيد للاله المستكمل لصفات الالوهية ، واما ان يشتركا في بعض الصفات دون بعضها فان تخصيص مابه الاشتراك عما به الافتراق ، ان كان أمرا راجعا في كل واحد منهما الى ذاته كان أمرا مشتركا بينهما ، لأن المقتضي له فيهما واحد ، وذلك باطل لأنه خلاف المفروض ، وهو ان هذا التخصيص خاص في كل منهما بذاته وان كان راجعا الى ارادته كان معنى ذلك ان كلا منهما متحقق وموجود على ماهو عليه من تخصيص مابه الاشتراك مما به الافتراق قبل وجود ماخصصه وهو الارادة ، اذ أن الارادة تابعة للذات وهذا الفرض محال كذلك فالموجود لا يوجد قبل

مخصصه ، أما اذا قيل ان تخصيص مابه الاشتراك عما به الافتراق في كل منهما راجع الى غيره ، وكان معنى ذلك استناده اليه في وجوب وجوده فكان ممكنا ، وذلك محال ، فوجود الهين على جميع هذه الوجوه محال ، يقول الآمدي في عرض هذا الدليل :

فالصواب في هذا الباب ان يقال : لو قدرنا وجود الهين لم يخل ، اما ان يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه ، أو يشتركا من وجه دون وجه ، فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة ، وان كان الثاني فلا محالة انهما لم يشتركا في وجوب الوجود ولا فيما يجب لله من الكمالات ويستحيل عليه من الصفات ، واذ ذاك فأحدهما لا يكون الها .

وان كان الثالث ، فتخصيص مابه الاشتراك عما به الافتراق ، في كل واحد منهما اما أن يستند اليه أو الى خارج عنه ، فان استند اليه ، فاما أن يكون ذلك له بالذات أو بالارادة ، لا جائز ان يكون له لذاته ، والاّ لوجب الاشتراك فيه لضرورة ان المقتضي له فيهما واحد ، وان كان ذلك له بالارادة استدعي كونه محققا وموجودا ، دون ما خصصه وهو محال ، وان كان ذلك مستندا الى خارج ، لزم ان يستندا في وجوبهما كل واحد على صاحبه وهو ممتنع ومع كونه ممتنعا ، فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا وجوده وهو محال . "١"

وكان الاقرب للآمدى في ابطال الغرض الثالث ، وهو اشتراكهما في بعض الوجوه دون البعض الآخر ان يقول ببطلان الوهية من يختلف منهما مع الآخر في بعض صفات الكمال الالهية ، شأنه في ذلك شأن من يختلف مع الآخر في جميع صفات الالهية كما مر في الغرض الثاني أو يقول

---

(١) المصدر السابق : ص ١٥٣ - ١٥٥ .

ببطلان الوهية الالهين مما لو كان في كل منهما ماليس في الآخر من النقائص والكمالات ، فذلك أظهر من افتراض رجوع تخصيص مابه الاشتراك عما بـــه الافتراق الى الذات أو الارادة أو الغير كما عرض الآمدى .

وبديهي ان دليله بعيد عن المسلك القرآني في اثبات التوحيـــد على اساس مايترتب على فرض الالهين من التمانع بينهما في الخلق ، أو ذهاب كل منهما بما خلق كما سيأتي تفصيله ، وفي نفس الوقت فليس أظهر مـــن دليل المتكلمين في اثبات الوحدانية ، ثم انه لا يخفى تأثره في دليله هـــذا بما سبق ان اوردناه عند الغزالي من ابطال وجود الهين يتساويان من كـــل وجه أو يكون احدهما اكمل من الآخر ، أو أقل منه ، وان كان ما أورده الغزالي اوضح في الدلالة على التوحيد وابعد عن التعقيد .

٤ - نقد ابن تيمية لمنهج المتكلمين في اثبات الوحدانية لله تعالى وبيان برهان اثباتها عنده :

سبق أن ذكرنا عند حديثنا عن معاني الوحدانية عند المتكلمين ان شيخ الاسلام يتوجه بالنقد الى المتكلمين في اقتصارهم في بيان التوحيد علـــى تلك المعاني وفي اقتصارهم كذلك على اثباتها ، ذلك ان التوحيد الذى جاء به الشرع لا يقتصر على مجرد الاعتقاد بتلك المعاني والقول بها بل لا بد فـــي حقيقة التوحيد — بالاضافة الى هذا الجانب النظرى — من التوحيد العملي وهو التوجه الى الله سبحانه وتعالى وحده بالعبادة واخلاص الدين له ، فلـــو لم يتحقق هذا المعنى في العبد فانه لا يكون موحدا حتى ولو اعتقد وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله ، فالمشركون كانوا يعتقدون وحدانية الله في أفعاله ولم ينفعهم هذا الاعتقاد بل كانوا معه مشركين نظرا لما كانـــــوا

يعبدون من دون الله ، ولهذا جاء القرآن ليدعوهم الى التوحيد الخالص وهو عبادة الله وحده ، فلا بد من التوحيد في ارادة العبادة لله الى جانب توحيده اعتقادا وقولا ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان التوحيد الذى أنزل الله به كتبه وارسل به رسله ، وهو المذكور في الكتاب والسنة ، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ، ليس هو هذه الأمور التي ذكرها هؤلاء المتكلمون ، وان كان فيها ماهو داخل في التوحيد الذى جاء به الرسول ، فهم مع زعمهم انهم الموحدون ليس توحيدهم التوحيد الذى ذكر الله ورسوله ، بل التوحيد الذى يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة ، وذلك ان توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئا فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحّد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلا بهذه المقالات التي زعموا انها التوحيد ، حتى لو أقرّ بأن الله وحده خالق كل شيء ، وهو التوحيد في الافعال الذى يزعم هؤلاء المتكلمون انه يقر انه لا اله الاّ هو ويثبتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره لكان مشركا ، وهذا حال مشركي العرب ، الذين بعث الرسول اليهم ابتداء ، وانزل القرآن ببيان شركهم ، ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له . "١"

فشيخ الاسلام اذا يأخذ على المتكلمين توسعهم في الاستدلال على توحيد الربوبية بما يقدمونه عليه من دليل التمانع - كأنما هو النوع الوحيد من انواع التوحيد الذى جاء به الكتاب والسنة - في نفس الوقت الذى يغفلون فيه الاستدلال على توحيد الالوهية بينما جاء به القرآن ليحمل العرب عليه مع معرفتهم بأن الله وحده هو الذى خلق السموات والأرض.

---

(١) نقض تأسيس الجهمية : جـ ١ ، ص ٤٧٨ - ٤٧٩ .

ومع ان ابن تيمية يرى ان دليل التمانع الذى قدمه المتكلمون في اثبات توحيد الربوبية من الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الوحدانية الا انه يأخذ عليهم مايذهبون اليه من ان هذا الدليل مأخوذ من قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "١" ظنا منهم ان هذه الآية انما سيقت للاستدلال على توحيد الربوبية ، وانه لو كان هناك آلهة خالقون لأدى ذلك الى فساد السموات والأرض ، لما يقع بين هذه الآلهة المفروضة من التمانع في الخلق .

وفي رأى شيخ الاسلام ابن تيمية ان هذه الآية انما سيقت للاستدلال على توحيد الالوهية المتضمن لتوحيد الربوبية وذلك ببيان مايترتب على تعدد الآلهة المعبودين من الفساد في الكون .

يقول ابن تيميه : ان هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا الى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد وهو دليل التمانع واستشكلوه ، واولئك ظنوا ان هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن في قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "٢" وليس الأمر كذلك بل اولئك قصروا في معرفة ماجاء به الرسول وعدلوا الى ما اورثهم الشك والحيرة والضلال ... وذلك ان دليل التمانع المشهور عند المتكلمين انه لو كان للعالم صانعان ، أراد أحدهما امرا وأراد الآخر خلافه مثل ان يريد احدهما اطلاع الشمس من مشرقها ويريد الآخر اطلاعها من مغربها أو من جهة أخرى ، امتنع ان يحصل مرادهما لأن ذلك جمع بين الضدين ، فيلزم ان لا يحصل مراد واحد منهما ، فلا يكون واحد منهما ربا فيكون الذى حصل مراده هو الرب دون الآخر .. (الى غير ذلك من الطرق التي يصيغ بها المتكلمون هذا الدليل) .

---

(١) سورة الأنبياء : الآية "٢٢" .

فهذه الطرق وامثالها بيّن بها أئمة النظار توحيد الربوبية وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون الى معرفة توجيهها وتقريرها ، ثم ان اولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا انها طرق القرآن وليس الأمر كذلك ، بل القرآن قرر فيه توحيد الالوهية المتضمن توحيد الربوبية. "١"

ومما تجدر الاشارة اليه ان ابن تيميه هو الذى انفرد بما يذهب اليه هنا من القول بدلالة قوله تعالى : * لو كان فيهما آلة الا الله لفسدتا * "٢" على توحيد الالوهية اى على ان الاله الحق واحد لا شريك له وهو الله سبحانه وتعالى ، ومعنى ذلك ان العبادة لا ينبغي ان تكون الا للاله الحق الواحد لما يترتب من الفساد على تعدد الآلهة المعبودين بغير حق ، فالفساد الناشيء عن عبادة هؤلاء الآلهة دليل على بطلان القول بتعددهم وعبادتهم ، وانه ليس في الوجود الا اله حق واحد هو الذى ينبغي ان تفرده بالعبادة وحده .

يقول ابن تيميه شرحا لوجه دلالة قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "٢" على توحيد الألوهية وان الاله الحق واحد ، ولا ينبغي ان يعبد سواه يقول في ذلك : فاذا كانت الحركات الارادية لا تقوم الا بمراد لذاته وبذلك يقصد ، ولا يجوز ان يكون مرادا لذاته الا الله تعالى ، كما لا يكون موجودا بذاته الا الله تعالى ، فعلم انه * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "٣"

---

(١) منهاج السنة النبوية : جـ ٢ ص ٨١ .
(٢) سورة الأنبياء : آية " ٢٢ "
(٣)

وهذه الآية فيها بيان ان لا اله الا الله وانه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا ... والمقصود هنا في هذه الآية بيان امتناع الالوهية من جهة الفساد الناشيء من عبادة ماسوى الله تعالى لانه لا صلاح للخلق الا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية افعالهم ونهاية حركاتهم ، وما سوى الله لا يصلح ، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة فانه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما انه هو الرب الخالق بمشيئته ."[1]

واذا كان دليل المتكلمين على توحيد الربوبية مع كونه صحيحا ليس هو دليل القرآن المستفاد من قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * "[2]" كما يرى ابن تيميه ، فانه يقدم لنا برهانين على هذا المطلب المهم في الدين أخذا من قوله تعالى : * ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض *"[3]" فيبين لنا وجه التلازم بين تعدد الآلهة الخالقين وبين ذهاب كل اله بما خلق على اساس ان تعدد الآلهة يستلزم عدم استقلال الاله بالخلق وثبوت المشاركة بين الآلهة المفروضة فيه ، وان هذا الاشتراك بينهم في الخلق لا يمكن ان يكون لما يترتب عليه من اجتماع النقيضين وعجز الآلهة المفروضة ولزوم الدور ، ومن ثم يرتب على ذلك ضرورة ان يكون لكل منهم فعله الخاص به فيذهب كل اله بما خلق ، لكن هذا أمر غير واقع لظهور الترابط بين أجزاء العالم وفي ذلك يقول ابن تيميه بيانا لهذا البرهان الأول في قوله تعالى : * ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض * قوله : * اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم

---

(١) منهاج السنة النبوية : ٢ / ٩١ .
(٢) سورة الانبياء : الآية " ٢٢ " .
(٣) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

على بعض * وهذا اللازم منتف (وهو ذهاب كل اله بما خلق وعلو بعضهم على بعض) فانتفى الملزوم وهو ثبوت اله مع الله ، وبيان التلازم انه اذا كان معه اله امتنع ان يكون مستقلا بخلق العالم ، مع ان الله تعالى مستقل بخلق العالم ، وان فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وان هذا جمع بين النقيضين ، وامتنع ايضا ان يكون مشاركا للآخر معاونا له لان ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئا ، فلا يكون ربا ولا الهاً ، لان أحدهما اذا لم يكن قادرا الا باعانة الآخر لزم عجزه حال الانفراد وامتنع ان يكون قادرا حال الاجتماع ، لأن ذلك دور قبلي ، فان هذا لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا أو حتى يعينه الآخر ، وذاك لا يجعله قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا ، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذلك أو يعينه ، فامتنع اذا كان كل منهما محتاجا الى اعانة الآخر في الفعل ان يكون احدهما قادرا فامتنع ان يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل . فتعين ان يكون كل واحد منهما قادرا عند الانفراد فلا بد اذا فرض معه اله ان يكون كل منهما قادرا عند انفراده ، واذا كان كذلك ففعل أحدهما اذا كان مستلزما لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئا حتى يفعل الآخر فيه شيئا لزم ان لا يكون احدهما قادرا على الانفراد ، وعاد احتياجهما في اصل الفعل الى التعاون وذلك ممتنع بالضرورة ، فلا بد ان يمكن أحدهما ان يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه ، وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا ومفعول هذا مميزا عن مفعول هذا ، فيذهل كل اله بما خلق ، هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته ، فتبين انه لو كان معه اله لذهب كل اله بمخلوقاته ، وهذا ليس بواقع فانه ليس في العالم شيء الا وهو مرتبط بغيره من اجزاء العالم . . "[١]

---

(١) منهاج السنة النبوية : جـ ٢ ص ٨٤ ، ٨٥ .

أما البرهان الثاني الذى تتضمنه الآية المذكورة وهو لزوم علو بعض الآلهة المفروضة على بعض على فرض تعدد هؤلاء الآلهة وبيان بطلان ذلك اللازم فان شيخ الاسلام ابن تيميه يبنيه على استحالة وجود الهين متكافئين في القدرة لما يترتب عليه من استحالة فعلهما لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف من ثم لابد وان يكون احدهما أعلى قدرة من الآخر والاقدر أعلى ممن دونه ومع ان الأعلى في القدرة يكون هو الاله وبه يثبت المطلوب ، الآ ان شيخ الاسلام ابن تيميه يضيف الى ذلك ان هذا اللازم وهو وجود اله يعلو على آلهة آخرين باطل لأنه غير واقع ، فدل ذلك على عدم تعدد الآلهة كما دل عليه عدم ذهاب كل اله بما خلق ، يقول ابن تيميه بيانا للبرهان الثاني على توحيد الربوبية الذى تتضمنه الآية المذكورة .

وأما البرهان الثاني ، وهو قوله : * ولعلا بعضهم على بعض * فانهما يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة لأنهما اذا كانا متساويين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازما لهما أو كان الاختلاف هو اللازم ، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف ، لأنه اذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن احدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل ، وليس تقدم أحدهما بأولى من تقدم الآخر لتساويهما ، فيلزم ان لا يفعل واحد منهما .

واذا كان الاختلاف لازما لهما امتنع مع تساويهما ان يفعلا شيئا لان هذا يمنع هذا وهذا يمنع هذا التكافوء القدرتين فلا يفعلان شيئا ، وايضا فان امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعا حتى يمنعه ذاك ، ولا يكون ذاك ممنوعا حتى يمنعه هذا فيلزم ان يكون كل منهما مانعا ممنوعا ، وهذا ممتنع ولان زوال قدرة كل منهما حال التمانع انما

هي بقدرة الآخر فاذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطيقين في حال كون كل منهما ممنوعا بالآخر عن الفعل عاجزا عنه فمنع الآخر له محال لأن ذلك كله جمع بين النقيضين ، واما اذا قدر امكان اتفاقهما وامكان اختلافهما فان تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق محتاج الى من يرجح احدهما على الآخر ولا مرجح الا هما وترجيح أحدهما بدون الآخر محال وترجيح احدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه الى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء .. فتعين انه لو قدر الهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف فلا بد حينئذ اذا قدر الهان ان يكون احدهما اقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة ، فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل الا العالي وحده .. فتبيّن انه لو كان معه اله لعلا بعضهم على بعض كما تبين انه كان يذهب كل اله بما خلق . "١"

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٦ ، ٨٧ .

٥ ـ أدلة القرآن على اثبات التوحيد لله تعالى :

لقد جعل المتكلمون من قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا * "١" اساسا لدليل التمانع ، وهو أهم ما استدلوا به على التوحيد ، وقد رأينا ان شيخ الاسلام ابن تيميه قد اعتبر ذلك الاستدلال من المتكلمين استدلالا عقليا صحيحا ، وان كان ابن تيميه قد ذهب الى ان الآية المذكورة تثبت لله تعالى توحيد الالهية المتضمن لتوحيد الربوبية ، وليست كما ظن المتكلمون دليلا على توحيد الربوبية ، وان كان قد اعتبر دليل التمانع من المتكلمين دليلا عقليا صحيحا .

ومع ان هؤلاء المتكلمين يرون قطعية الدلالة في الآية المذكورة على ثبوت الوحدانية لله تعالى ــ كما يرى ذلك شيخ الاسلام ابن تيميه ــ الاّ ان بعضا منهم يرى ان الحجة فيها اقناعية ولا يمكن القطع بتمانع الالهين لجواز ان يتفقا فلا يكون هنالك تمانع.

يقول سعد الدين التفتازاني "٢" : واعلم ان قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا * "٢" حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله : * ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض * "٣" والاّ فان

---

(١) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ "

(٢) هو مسعود بن عمر التفتازاني العلامة الكبير صاحب شرحي التلخيص وشرح العقائد في اصول الدين وغيرها من كتب المنطق والبلاغة ، مات سنة ٧٩٢ هـ / الدرر الكامنة : جـ ٥ ص ١١٩ .

(٣) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

اريد به الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد ، وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة ... "١"

ويقول شارح العقائد العضدية بعد شرحه لدليل التمانع وانه مأخوذ من قوله تعالى: * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * : وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد . "٢"

والواقع ان القول بعدم التلازم القطعي بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والارض لجواز الاتفاق بين الآلهة المفروضة ومن ثم لا يحصل الفساد — وهو ما أورده السعد وشارح العقائد العضدية — الواقع ان هذا القول غير مسلم ، بل الفساد لازم لتعدد الآلهة لوقوع التمانع بينهما ، اما دفع ذلك بافتراض جواز اتفاق الالهين المفروضين ، فان هذا الاتفاق المفروض لا يمكن تحققه سواء كان هذا الاتفاق جائزا أو واجبا ، وقد رأينا من قبل ان المتكلمين لم يفتهم ان يعرضوا لهذا الفرض بالشرح والابطال ، وليس من قصدنا هنا الاطالة باعادة ذكر ماعرضناه من قبل في ابطال فرض وقوع الاتفاق بين الآلهة المتعددة وانما نكتفي باجمال القول في بيان بطلان تصور هذا الفرض في نفسه وبطلانه لما يترتب عليه من محالات ، فجواز الاتفاق يساوى في الواقع القول بجواز الاختلاف لأن الأمر الجائز قد يقع وقد لا يقع — وهذا هو مقتضى الجواز — فاذا لم يقع الاتفاق عاد الأمر

---

(١) شرح العقائد النسفية : جـ ١ ص ٨٧ - ٩١.

(٢) شرح العقائد العضدية للكلبوني : جـ ٢ ص ١٢٩ .

الى وقوع التمانع بين الالهين المفروضين ، وهو ما أقام عليه المتكلمون دليلهم على الوحدانية ومن ثم يكون الفساد لازما بالضرورة لتعدد الآلهة ، أما فرض وقوع الاتفاق بين الالهين المفروضين فهو فرض ابطله المتكلمون — كما رأينا سابقا — لما يلزم عليه من محالات :

فالاتفاق بين الالهين المفروضين على موجود واحد يلزم منه وقوع مقدور واحد بين قادرين ، فاذا استقل اولهما بالخلق — اتفاقا لا تمانعا — كان استقلاله بالخلق دون الآخر ترجيحا بلا مرجح لتساوى الالهين في القدرة واذا وقع الخلق بقدرتيهما معا ، وكان كل منهما قادرا على مايحدثه الآخر من أثر في الايجاد لزم القول باله واحد ، حيث لا معنى للقول بوجود الاله الثاني حينذاك ، أما اذا لم يقدر لزم العجز وهو محال في حق الاله .

واذا كان الشيء لا يوجد الا على وجه واحد — كما قرر القاضي عبد الجبار — لزم عود وجوده الى قدرة واحدة ، لان القدرة الثانية تكون مهمتها في الايجاد حينذاك تحصيل حاصل وتحصيل الحاصل محال كما هو ظاهر .

ويلزم كذلك من فرض الاتفاق بين الالهين على خلق احدهما لبعض الجواهر والاعراض وخلق الثاني للبعض الآخر الترجيح بلا مرجح في تخصيص احدهما ببعض المقدورات دون البعض الآخر وذلك للتساوى بين الالهين القادرين في ذاتهما وفي النسبة بينهما وبين جميع المقدورات ، هذا اذا كان احدهما قادرا على مايقدر عليه الآخر ، أما اذا لم يكن قادرا لزم عجز الاله ، وظاهر ان الترجيح بلا مرجح وعجز الاله أمران باطلان .

ويلزم القول بجواز الاتفاق بين الالهين على خلق أحدهما للجواهر وخلق الآخر للأعراض احتياج كل منهما في مقدوراته للآخر ، للتلازم التام بين الجواهر والاعراض ، وعلى فرض مساعدة كل منهما للآخر في خلق مقدوراته فانه يلزم من وجوب تلك المساعدة ان يكون كل منهما مضطرا ، ويلزم من جوازها امكان عدم وقوعها فيحصل العجز لكل منهما عن الخلق ، وكل هذه الأمور اللازمة لقصور الاتفاق بين الالهين امور باطلة في نفسها وفي حق الاله ، فثبت بطلان قصور الاتفاق بين الالهين المفروضين .

وعلى كل فان مجرد معرفتنا بان الاله هو اكمل الموجودات وبأن الالوهية بطبيعتها — ان صح هذا التعبير — تتضمن العلو على كل ماعداها — اذا عرفنا ذلك — اتضح لنا استحالة تصور الهين يتفق احدهما مع الآخر ، لأن هذا الاتفاق المفروض يتنافى مع الوهية الاله بكل ما تتضمنه من معاني العلو والكبرياء والانفراد بالكمال .

وننتهي من كل ذلك الى ان لزوم الفساد لتعدد الالهين لزوم عقلي قطعي ، وليس لزوما عاديا كما قيل وذلك لضرورة التمانع بين الالهين المفروضين ، وبطلان تصور الاتفاق بينهما على اى وجه كان هذا الاتفاق سواء قلنا بجوازه أو بوجوبه ، فالآية قطعية الدلالة في بابها ، وليست الدلالة فيها خطابية أو اقناعية كما يقولون .

ونلاحظ ان المتكلمين في استدلالهم على وحدانية الله تعالى قد اقتصروا على سياق الادلة العقلية ، وانهم عندما استندوا الى القرآن في مأخذ هذه الأدلة العقلية قد اقتصروا على قوله تعالى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * ومن اشار منهم الى بعض الآيات الأخرى لم يتوسع في ذكر وجه الدلالة فيها .

اقتصر المتكلمون كما قلنا على سرد الادلة العقلية ، مع ان القرآن الكريم استدل على الوحدانية بمسالك متعددة سواء كانت عقلية أو كونية او نفسية وفي نفس الوقت فانهم في عرض الأدلة العقلية قد اقتصروا على أخذ دليلهم — كما قلنا — من قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * مع أن هناك آيات كثيرة جاءت الدلالة فيها على وحدانية الله تعالى وهي :

أ : أدلة القرآن العقلية على وحدانية الله تعالى :

هناك آيتين جاءت الدلالة فيهما على الوحدانية في سياق عقلي محكم ، وهما قوله تعالى : * ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق * وقوله تعالى : * قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا * "٢" وقد سبق أن ذكرنا توجيه شيخ الاسلام ابن تيميه للدلالة العقلية على الوحدانية في الآية الاولى .

ونحب أن نضيف الى ماذكره ابن تيميه ماقاله المفسرون في توضيح دلالة هاتين الآيتين على الوحدانية .

أما الآية الاولى وهي قوله تعالى : * ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون * "١" ، فقد قال الطبرى في تفسيرها وبيان دلالتها على الوحدانية : اى ما لله من ولد ، ولا كان معه في القديم ولا حين ابتدع الاشياء من تصلح عبادته غير الله تعالى ، ولو كان معه في القديم ، أو عند

---

(١) سورة المؤمنون : الآية " ٩١ " .

(٢) سورة الاسراء : الآية " ٤٢ " .

خلقه الاشياء من تصلح عبادته اذن لاعتزل كل اله منهم بما خلق فانفرد به ، ولتغالبوا أو غلب القوى منهم الضعيف ، والضعيف لا يصلح أن يكون الها . فسبحان الله ما ابلغها من حجة ، وأوجزها لمن عقل وتدبّر. "١"

وقال الرازى في تفسير هذه الآية وبيان دلالتها على الوحدانية كذلك : المعنى لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذى خلقه واستبدّ به ، ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخر ، ولغلب بعضهم على بعض ، كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متميزة وهم متغالبون ، وحيث لم تروا أثر التمايز في الممالك والتغالب ، فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء . "٢"

وكذلك فان الله تعالى يقرر وحدانيته سبحانه في هذه الآية بنفي الولد والشريك عنه ، ببيان حال الكون مع التعدد في الآلهة من تفرد كل منهم بخلقه ومغالبة بعضهم لبعض ، فلا بد والحالة هذه ان ينشأ الفساد والاضطراب نتيجة التمايز والاعتزال في الخلق ، فثبتت وحدانية البارى عز وجل بالنظر الى احكام الكون ومافيه . ثم ان الله تعالى قد نزه نفسه سبحانه بعد بيان بطلان التعدد عن الوصف بالشريك واتخاذ الولد .

وأما الآية الثاني وهي قوله تعالى : ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ﴾ "٣"

---

(١) تفسير الطبرى : جـ ١٨ ، ص ٤٩ وانظر تفسير ابن كثير : جـ ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) تفسير الرازى : جـ ٢٣ ص ١١٧ .

(٣) سورة الاسراء : الآيتان " ٤٢ ، ٤٣ " .

قال ابن عباس "١" : ﴿ لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ﴾ لطلبوا مع الله منازعة وقتالا كما تفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض .

وقال سعيد بن جبير : اذا لطلبوا طريقا الى الوصول اليه ليزيلوا ملكه ، لانهم شركاؤه . "٢"

وقال قتادة "٣" : اذن لابتغت تلك الآلهة القربه من الله ذى العرش العظيم ، والتمست الزلفة عنده ، والمرتبة عنده لانهم دونه . "٤"

وقال صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية وبيان دلالتها على الوحدانية : اى لطلبوا من له الملك والربوبية سبيلا بالمغالبة ، كما يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض كقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾

---

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا له النبي عليه السلام بالفقه والحكمة والدين ، وكان يقال له حبر هذه الامة ، سكن آخر أيامه الطائف ومات فيها عام ٦٨ هـ / الاصابة / جـ ٢ ص ٣٣٠ .

(٢) تفسير القرطبي : جـ ١٠ ص ٢٦٥ .

(٣) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصرى ، حافظ مفسر ضرير أكمه ، قال فيه احمد بن حنبل : قتادة احفظ اهل البصرة وكان مع علمه بالحديث رأسا في اللغة ومفرداتها وأيام العرب .
الاعلام : جـ ٦ ص ٢٧ .

(٤) تفسير القرطبي : جـ ١٥ ص ٩١ .

وقيل : لتقربوا اليه ، كقوله : * اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة * "١" "٢"

فالآية الكريمة تقرر الوحدانية لله تعالى باثبات المنازعة بين الآلهة المفروضة عن طريق المزاحمة على العرش من فساد واضطراب الذى قررته آية أخرى : * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * .

ثم ان الله تعالى قد نزه نفسه سبحانه عن الشريك بقوله :

* سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا * .

ب - أدلة القرآن الكونية على وحدانية الله :

أما أدلة القرآن الكونية التي يدل بها على وحدانية الله سبحانه وتعالى فهي كثيرة جدا يطول ذكرها وشرح الآيات الكريمة التي تتضمنها ، ونكتفي منها بالآيات الجامعة لهذه الدلالة في سورة النمل لما تتضمنه تلك الآيات من المظاهر الكونية الكثيرة الدالة على وحدانيته سبحانه وتعالى وتلكم الآيات الكريمة هي قوله تعالى: * امن خلق السموات والارض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ماكان لكم ان تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون * أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون * أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلا ماتذكرون * أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته أإله مع الله تعالى الله عما يشركون *

---

(١) سورة الاسراء : الآية "٥٧".

(٢) تفسير الكشاف : جـ ٢ ص ٥٢٢ .

أمن يبدوء الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض أإله مع الله قيل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين * "١"

قال القرطبي في تفسير هذه الآيات وبيان دلالتها على الوحدانية :

اذا ثبت انه لا يقدر على هذا غيره فلم يعبدون مالا يضر ولا ينفع ؟

* بل أكثرهم لا يعلمون * يعني كأنهم يجهلون الله قد يعلمون مايجب له من الوحدانية . ثم بعد ان ذكر اجابة المضطر وكشف السوء قال ذلك على وجه التوبيخ : * أإله مع الله قليلا ماتذكرون * كأنه قال : أمع الله ويلكم اله أو أإله مع الله يفعل ذلك فتعبدوه . ثم بعد تقرير بدء الخلق واعادته قال : *أإله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين * أى أإله مع الله يخلق ويرزق ويبدئ ويعيد فهاتوا حجتكم ان له شريكا أو حجتكم في انه صنع أحد شيئا من هذه الاشياء غير الله ان كنتم صادقين . "٢"

وقال الشوكاني : ثم قال سبحانه وتعالى موبخا لهم ومقرّعا :

* أإله مع الله * أى هل معبود مع الله الذى تقدم ذكر بعض أفعاله حتى يقرن به ويجعل شريكا له في العبادة ، ثم أضرب على تقريعهم وتوبيخهم بما تقدم وانتقل الى بيان سوء حالهم من الالتفات من المخاطب الى الغيبة فقال : *بل هم قوم يعدلون * اى يعدلون بالله غيره ، أو يعدلون عن الحق الى الباطل ، ثم شرع في الاستدلال بأحوال الارض وما عليها على وحدانيته تعالى ، فاذا ثبت انه لا يقدر على ذلك الا الله ، فهل اله في الوجود يصنع صنعه ويخلق خلقه ؟ فكيف يشركون به مالا يضر ولا ينفع

---

(١) النمل : الآيات " ٦٠ - ٦٤ "ز.

(٢) تفسير القرطبي : جـ ١٣ ص ٢٢٢ .

* بل أكثرهم لا يعلمون * أى لا يعلمون توحيد ربهم وسلطان قدرته ، ثم شرع في الاستدلال بحاجة الانسان اليه على وحدانيته تعالى ثم قال :

* أإله مع الله * الذى يوليكم هذه النعم الجسام * قليلا ما تذكرون * .

ثم استدل ببدء الخلق واعادته على وحدانيته تعالى ثم قال :

* أإله مع الله * حتى تجعلونه شريكا له . * قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين * أى حجتكم على ان لله سبحانه وتعالى شريكا وهاتوا حجتكم على ان صانعا يصنع كصنعه وفي هذا تبكيت لهم وتهكم بهم . "١"

فهذه الآيات الكريمة تستلزم كذلك اثبات الوحدانية لله تعالى ، اذ ان الله تعالى قرر فيها انه هو الذى خلق السموات والارض وما فيها وانه هو الذى يجيب المضطر ويكشف السوء وبيده الهداية وارسال الرياح وبدء الخلق واعادته ، مثبتا بعد ذلك انه وحده الذى يفعل ذلك كله موبخا للمشركين في اشراكهم واقام الحجج والبراهين على ثبوت وحدانيته سبحانه وتفرده في خلقه .

ادلة النفس على وحدانية الله تعالى في القرآن الكريم

جـ - ادلة القرآن النفسية على وحدانية الله :

وقد استدل القرآن الكريم بالنفس الانسانية وما خلقه الله فيها من القوى والطبائع التي لا يقدر عليها غيره ، استدل بذلك على وحدانيته في قوله تعالى : * وفي أنفسكم أفلا تبصرون * "٢"

---

(١) فتح القدير : جـ ٤ ص ١٤٦ .
(٢) سورة الذاريات : الآية "٢١" .

يقول الطبري في تفسير هذه الآية وبيان وجه الدلالة فيها على الوحدانية : معنى ذلك : وفي أنفسكم ايضا ايها الناس آيات وعبر تدلكم على وحدانية صانعكم ، وانه لا اله لكم سواه ، اذ كان لا شيء يقدر على ان يخلق مثل خلقه لكم * افلا تبصرون * : أفلا تنظرون في ذلك فتتفكروا فيه ، فتعلموا حقيقة وحدانية خالقكم . "١"

ويقول الشوكاني في تفسير هذه الآية وبيان وجه الدلالة فيها على الوحدانية : قوله تعالى : * وفي انفسكم افلا تبصرون * أى وفي انفسكم آيات تدل على توحيد الله وصدق ماجاءت به الرسل ، فان خلقهم نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظما الى ان ينفخ فيه الروح ، ثم تختلف بعد ذلك صورهم والوانهم وطبائعهم والسنتهم ، ثم نفس خلقهم على هذه الصفة العجيبة الشأن من لحم ودم وعظم واعضاء وحواس ومجارى ومنافس ، ومعنى قوله : * أفلا تبصرون * افلا تنظرون بعين البصيرة فتستدلون بذلك على الخالق الرازق المتفرد بالالوهية . "٢"

د - عدم التسوية بين دينونة الانسان لاله واحد ودينونته لآلهة متعددين :

ودلالة ذلك على التوحيد : وقد استدل القرآن الكريم - على وحدانية الله تعالى - ببيان عدم التسوية بين دينونة الانسان لاله واحد ودينونته لآلهة متعددين بقوله : * ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون * "٣"

---

(١) تفسير الطبرى : ج ٢٦ ص ٢٠٥ .

(٢) فتح القدير : ج ٥ ص ٨٥ .

(٣) سورة الزمر : الآية " ٢٩ " .

يقول الطبرى في تفسير هذه الآية وبيان دلالتها على الوحدانية :

مثّل الله مثلا للكافر بالله الذى يعبد آلهة شتى ، ويطيع جماعة من الشياطين ، والموءمن الذى لا يعبد الاّ الله الواحد ، ضرب الله مثلا لهذا الكافر رجلا فيه شركاء مختلفون متنازعون وكل واحد منهم يستخدمه بقدر نصيبه وملكه فيه ، ورجلا خلوصا لرجل يعني الموءمن الموحد الذى الذى اخلص عبادته لله لا يعبد غيره ولا يدين لشيء سواه بالربوبية ، فأى هذين أحسن حالا وأروح جسما وأقل تعبا ونصبا ؟ وقوله تعالى : * الحمد لله * الشكر الكامل والحمد التام لله وحده دون كل معبود سواه . * بل أكثرهم لا يعلمون * . بل أكثر هوءلاء المشركين لا يعلمون انهما لا يستويان ، فهم بجهلهم بذلك يعبدون آلهة شتى من دون الله . "١"

وقال الرازى في تفسير هذه الآية وبيان دلالتها على الوحدانية :

والمراد تمثيل حال من يثبت آلهة شتى ، فان اولئك الآلهة تكون متنازعة متغالبة كما قال تعالى : * لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا * "٢" ، وقال تعالى : * ولعلا بعضهم على بعض * "٣" فيبقى ذلك المشرك متحيرا ضالا لا يدرى أى هوءلاء الآلهة يعبد وعلى ربوبية ايهم يعتمد ، وممن يطلب رزقه ... اما من لم يثبت الاّ الها واحدا فهو قائم بما كلفه به عارف بما ارضاه وما اسخطه ، فكان حال هذا اقرب الى الصلاح من حال

---

(١) تفسير الطبرى : ج ٢٣ ص ٢١٣ - ٢١٥ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية " ٢٢ " .

(٣) سورة الموءمنون : الآية " ٩١ " .

الأول ، وهذا مثل ضرب في غاية الحسن في تقبيح الشرك وتحسين التوحيد ... ثم قال * الحمد لله * والمعنى انه لما بطل القول باثبات الشركاء والانداد وثبت انه لا اله الا هو الواحد الاحد الحق ، ثبت ان الحمد له لا لغيره. "١"

هـ - اثبات الوحدانية لله تعالى ببيان بطلان الوهية ماسواه :

واما اثبات الوحدانية لله تعالى ببيان بطلان الوهية ماسواه فقد ورد في آيات كثيرة نقتصر منها على سبيل المثال على قوله تعالى :
* أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون * ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون * "٢" وقوله تعالى : * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا * "٣" وقوله تعالى : * أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم ولا هم منا يصحبون * "٤"

أما الآية الأولى فقد قال الطبري في بيان دلالتها على الوحدانية : يقول تعالى ذكره : ايشركون في عبادة الله ، فيعبدون معه مالا يخلق شيئا والله يخلقها وينشئها ، وانما العبادة الخالصة للخالق لا للمخلوق. وقوله تعالى : * لا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون * يقول تعالى ذكره : ايشرك هؤلاء المشركون في عبادة الله مالا يخلق شيئا من خلق الله ولا يستطيع ان ينصرهم ان اراد الله بهم سوءا ، أو احل بهم عقوبة ، ولا هو قادر ان اراد به سوءا نصر نفسه ولا دفع ضرعنها ، وانما

---

(١) تفسير الرازي : جـ ٢٦ ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .
(٢) سورة الاعراف : الآيات "١٩١ ، ١٩٢" .
(٣) سورة الاسراء : الآية "٥٦" .
(٤) سورة الانبياء : الآية "٤٣" .

العابد يعبد مايعبده ، لاجتلاب نفع منه أو لدفع ضر منه عن نفسه ، وآلهتهم التي يعبدونها ويشركونها في عبادة الله لا تنفعهم ولا تضرهم ، بل لا تجلب الى نفسها نفعا ولا تدفع عنها ضرا ، فهي من نفع غير أنفسها ، أو دفع الضر عنها أبعد ، يعجب تبارك وتعالى خلقه من عظيم خطأ هؤلاء الذين يشركون في عبادتهم الله غيره . "١"

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك وبيان دلالتها على التوحيد : المقصود من هذه الآية — * أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون * — اقامة الحجة على ان الأوثان لا تصلح للالهية فقوله : * أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون * معناه : أيعبدون مالا يقدر على ان يخلق شيئا ؟ وهم يخلقون . وقوله * ولا يستطيعون لهم نصرا * يريد ان الاصنام لا تنصر من أطاعها ولا تنتصر ممن عصاها ، والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر ، وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ؟ ثم قال : * ولا انفسهم ينصرون * أى ولا يدفعون عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه . "٢"

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى : * قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا * فقد قال الطبرى في تفسيرها وبيان دلالتها على الوحدانية : يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم : قل يامحمد لمشركي قومك الذين يعبدون من دون الله من خلقه ، ادعوا ايها القوم الذين زعمتم انهم ارباب وآلهة من دونه عند ضر

---

(١) تفسير الطبرى : جـ ٩ ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) تفسير الرازى : جـ ١٥ ص ٩٠ - ٩١ .

ينزل بكم ، فانظروا هل يقدرون على دفع ذلك عنكم ، أو تحويله عنكم الى غيركم فتدعوهم آلهة ، فانهم لا يقدرون على ذلك ولا يملكونه ، وانما يملكه ويقدر عليه خالقكم وخالقهم . "١"

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك : ان الله تعالى احتج على فساد مذهب هؤلاء المشركين بان الاله المعبود هو الذي يقدر على ازالة الضرر ، وايصال المنفعة ، وهذه الاشياء التي يعبدونها وهي الملائكة والجن والمسيح وعزير لا يقدرون على كشف الضر ولا على تحصيل النفع ، فوجب القطع بأنها ليست آلهة ... واذا ثبت هذا ثبت انه لا ضار ولا نافع الا الله تعالى ، فوجب القطع بأنه لا معبود الا الله تعالى "٢"

واما الآية الثالثة وهي قوله تعالى : ﴿ أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم ولا هم منا يصحبون ﴾ "٣" . فقد قال الطبري في تفسيرها وبيان دلالتها على الوحدانية : يقول تعالى ذكره : الهؤلاء المستعجلي العذاب آلهة تمنعهم ، ان نحن احللنا بهم عذابنا ، وانزلنا بهم بأسنا ؟ ... ثم وصف جل ثناؤه الآلهة بالضعف والمهانة وماهي به من صفتها فقال : وكيف تستطيع آلهتهم التي يدعونها من دوننا ان تمنعهم منا وهي لا تستطيع نصر نفسها ؟ ... ولم يكن لهم مانع من عذاب الله مع سخط الله عليهم ، فلم يصحبوا بخير ولم ينصروا . "٤"

---

(١) تفسير الطبري : جـ ١٥ ص ١٠٣ .
(٢) تفسير الرازي : جـ ٢٠ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٣) سورة الانبياء : الآية "٤٣" .
(٤) تفسير الطبري : جـ ١٧ ص ٣٠ ، ٣١ .

وقال الرازي في تفسير هذه الآية كذلك : أى فهذه الالهـــة لا تستطيع حماية نفسها عن الآفات فكيف تقدر على حماية غيرها ؟ وقوله : * ولا هم منا يصحبون * ان الصحبة ههنا بمعنى النصرة والمعونة ... والمعنى : ولا هم منا في نصرة ولا اعانة .. "١"

---

(١) تفسير الرازي : جـ ٢٢ ص ١٧٤ .

الباب الثانـــــي

تنزيــه الله تعالى عن مشابهـــة المخلوقيـــن

الفصـــل الأول : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضية

الفصل الثانـي : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان .

الفصل الثالث : المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته .

الفصل الرابـع : تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل .

الفصل الخامس : تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب .

* * * * *

الفصـــل الأول

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضية

أولا : المذاهب في الجسمية :

تمهيـــد :

قبل أن نعرض للمذاهب المختلفة في تنزيه الله تعالى عن الجسمية نفيا واثباتا ، نقدم في هذا التمهيد تعريفا للجسم لغة واصطلاحا ، لأن معنى الجسم هو الذى يدور الخلاف بين اصحاب المذاهب حول اثباته لله تعالى أو نفيه عنه .

الجسم لغـــة :

قال صاحب اللسان : الجسم جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والابل والدواب ، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق ."١"

وقال صاحب التاج : قال ابو زيد : الجسم الجسد وكذلك الجسمان والجثمان الشخص ، ويقال : انه لنحيف الجسمان ، وقال بعضهم : ان الجثمان والجسمان واحد . "٢"

---

(١) لسان العرب : ص ٩٩ ، وانظر القاموس المحيط : ٤/٩٠

(٢) تاج العروس : ص ٢٢٨ .

وقال الراغب الاصفهاني :"١" الجسد كالجسم لكنه أخص .

قال الخليل "٢" : لا يقال الجسد لغير الانسان ، وايضا فالجسد ماله لون والجسم يقال لما لا يبين له لون كالماء والهواء .

وقال الراغب أيضا : الجسم ماله طول وعرض وعمق ، ولا تخرج اجزاء الجسم عن كونها اجساما ، وان قطع ماقطع وجزئ ماقد جزئ" . "٣"

ويستفاد مما سبق أن ماتفيده التعريفات اللغوية أن الجسم يطلق على ماله أعضاء أو أجزاء من الحيوان وغيره ، وعلى مايتكون منه من الأعضاء والأجزاء .

وأما ماذهب اليه الراغب الأصفهاني من ان الجسم في اللغة ماله طول وعرض وعمق ، فمما لا نجده عند أحد من علماء اللغة ، وهو مما لا شك فيه من اصطلاحات علماء الكلام الذين نسبوها الى اللغة كما سنبيّن فيما بعد .

---

(١) هو حسين بن محمد بن المفضل الاصفهاني أو الاصبهاني اديب من الحكماء والعلماء سكن بغداد واشتهر بها مات سنة ٥٠٢ هـ / روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات : ١٩٧/٣ ، ١٩٨ .

(٢) الخليل بن احمد الفراهيدى الأزدى من أئمة اللغة والأدب واضع علم العروض وهو استاذ سيبويه النحوى مات في البصرة عام ١٧٠ هـ / الاعلام : ٤٢/٣ .

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني : ١٣١/١ .

وما نسبه الى الخليل بن احمد من أن لفظ الجسم يطلق على مالا لون له ، كالماء والهواء ، فقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيميه انه لم ينقل عن العرب انهم كانوا يسمون الهواء أو الماء جسما . "١"

الجسم اصطلاحا :

اما تعريف الجسم اصطلاحا فقد عرفه المتكلمون بأنه : الطويل العريض العميق ، والمؤلف من الأجزاء أو المركب منها . "٢"

١ - المثبتون للجسم :

اختلفت آراء اهل التجسيم والتشبيه في المقصود بوصف الله تعالى بالجسمية والمتتبع لآرائهم يجد أنهم انقسموا فيما ذهبوا اليه الى ثلاث طوائف :

أ - الطائفة الأولى :

وهم هشام بن الحكم "٣" والمغيرة بن سعيد العجلي "٤" وداود الجواربي ، ومقاتل بن سليمان ، فالهشامية يذهبون الى أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد وطول وعرض وعمق ، ولا يوفي بعضه على بعض ، ولم يعينوا طولا غير الطويل ، وانما قالوا : طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق .

---

(١) انظر مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ٤٢٢/٥ .

(٢) انظر شرح الاصول الخمسة : ص ٢١٧ وانظر شرح المقاصد ٤٨/٢

(٣) هشام بن الحكم الرافضي قيل انه ادرك زمان المأمون وله اخبار في الرفض والتجسيم ربما تكون بعضها مولده متصلة بالبرامكة ، مات بعد نكبة البرامكة مستترا / الفرق بين الفرق للبغدادي : ص ٤٠ .

(٤) المغيرة بن سعيد العجلي : شيخ المغيرية من غلاة الشيعة قتله خالد القسري حرقا بالنار سنة ١١٩هـ/ المصدر السابق ص ٣٦

وقال المغيرة بن سعد العجلي : ان الله تعالى صوره وجسم ذو أعضاء على حروف الهجاء وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور له قلب ينبع منه الحكمة .

وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان : ان الله جسم وانه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره . ونسب اليه ابو عيسى الوراق انه كان يقول : اعفوني عن الفرج والجثة واسألوني عما وراء ذلك . "١"

ب ـ الطائفة الثانية : ،

ذهبت الى ان الله تعالى نور خالص يتلألأ بياضا وهو كالمصباح الذى من حيث جئته يلقاك بأمر واحد ، وانكروا ان يكون على صورة الانسان أو اى شيء من الحيوان ، وهؤلاء هم فرقة من الرافضة لم يذكر اسمها اصحاب المقالات ، ومنهم من ينسب هذا الرأى أيضا الى هشام بن الحكم الرافضي ، واصحاب هشام بن سالم الجواليقي . "٢"

---

(١) انظر مقالات الاسلاميين للأشعرى : ٢٥٩/١ ، وتلبيس الجهمية : ٤٠٩/١ ، ٤١٢ ونشأة الفكر الفلسفي للنشار : ٢٩٨/١ .

(٢) انظر المقالات للأشعرى : ١٠٩/١ وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ٦٥ .

جـ ـ الطائفة الثالثة :

ذهبت الى ان الله تعالى جسم بمعنى انه موجود ، ولا يثبتون لله تعالى اجزاء وابعاضا ، كما فعل أصحاب المذهب السابق ، وهؤلاء هم الكرامية "١" اصحاب محمد بن كرام "٢" ، وفرقة من الرافضة لم يذكر اسمها كتاب المقالات ، وينسب الاشعرى هذا الرأى الى هشام بن الحكم الرافضي في آخر حياته كما نسب اليه القولين السابقين في اثبات الجسم . "٣"

وفيما يتعلق بتحقيق رأى هشام بن الحكم يرى الدكتور النشار عدم صحة مانسب اليه من القول بالجسمية للاعضاء والجوارح ، وان كل مانسب اليه من اقوال انما هي الزامات من الخصوم ، وينتقد صاحب المقالات بأنه اعتمد في ذلك القول عن هشام على علماء المعتزلة كالعلاف "٤" وغيرهم وهم اعداء لهشام ، ومن المحتمل انهم يزيدون عليه في النقل .

واستخلص النشار بعد استعراضه لتلك الاقوال : ان الصحيح فيما نسب الى هشام من ذلك هو انه كان يقصد بوصف الله تعالى بالجسمية

---

(١) الكرامية اتباع محمد بن كرام وهم فرق ثلاث : حقائقية وطرائقية واسحاقية / الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٣٠ .

(٢) محمد بن كرام شيخ الكرامية كان له في خراسان من الاتباع المتقشفين مايزيد على عشرين الفا . وكان له مثل ذلك في أرض فلسطين / المصدر السابق : ص ٣٦ .

(٣) انظر عن الكرامية منهاج السنة لابن تيميه : ١/٢٤٧ ، والمقاصد : ٢/٤٩ ، وعن الرافضة المقالات للاشعرى : ٢/٤٩

(٤) هو ابو الهذيل محمد بن الهذيل البصرى العلاف شيخ المعتزلة مات سنة ٢٢٦ / هامش الفرق بين الفرق : ١٢٢ .

انه موجود أو قائم بنفسه وان كل ماسوى ذلك من أقوال لا يمكن الاعتداد بنسبتها الى هشام بن الحكم الرافضي وهي الزامات من خصومه ."١"

وان الممعن في النظر لا يؤيد الدكتور النشار فيما ذهب اليه ، وذلك للأسباب التالية :

الأول :

اتفاق أرباب المقالات على ان اول من أظهر وصف الله تعالى بالجسمية في الاسلام هو هشام بن الحكم الرافضي ، وهذا مانجده عند الأشعري "٢" في المقالات وعند الشهرستاني في الملل والنحل وعند البغدادي "٣" في الفرق بين الفرق ، وعند ابن حزم "٤" في الفصل "٥" .

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للنشار : ١٧٧/٢ .

(٢) هو علي بن اسماعيل بن اسحق مؤسس مذهب الاشاعرة في أوائل عصره ، نشأ في الاعتزال مدة ثم رجع عنه ، مات في بغداد عام ٣٢٤ هـ / الاعلام : ٦٩/٥ .

(٣) هو عبد القادر بن طاهر البغدادي رياضي متكلم ظهر بنيسابور وتوفي عام ٤٢٩ هـ ، معجم المؤلفين : ٢٩٠/٥ .

(٤) هو علي بن احمد بن حزم الاندلسي الظاهري اشتهر بذكائه وسعة علمه بالكتاب والسنة والمذاهب والفرق من كتبه : المحلّى والفصل في الملل والنحل مات سنة ٤٥٦ هـ / شذرات الذهب : ٢٩٩/٣ .

(٥) انظر المقالات للاشعري : ١٠٨/١ ، والملل والنحل : ٢١/٢ ، والفرق بين الفرق : ص ٦٥ ، والفصل لابن حزم : ٦٦/٥ .

واتفق عليه أهل النقل من جميع الطوائف كأبي عيسى الوراق وزرقان ونقل ذلك موجود في كتب المعتزلة والاشاعرة والشيعة والكرامية واهل الظاهر وأهل الحديث وسائر الطوائف . "١"

الثانـــي :

ماذهب اليه الدكتور النشار من أن الناقلين عن هشام بن الحكم الرافضي هم اعداؤه فقط ليس صحيحا ، فقد ثبت ان الشيعة انفسهم ينسبون اليه هذه المقالات ، ومنهم النوبختي في كتابه الآراء والديانات . "٢"

ويؤيد ذلك ماجاء في كتاب اصول الكافي : (وهو عند الشيعة كصحيح البخاري عند أهل السنة) :

روى عن علي بن حمزة قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام ، سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم : ان الله جسم صمدى معرفته ضرورة يمنّ بها على من يشاء من خلقه ، قال : سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "٣" لا يحد ولا يحس ولا يجسّ ولا تدركه الابصار ولا الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد .

---

(١) انظر منهاج السنة لابن تيميه : ١ / ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ١ / ٢٠٣ .

(٣) سورة الشورى : الآية " ١١ " .

وعن محمد بن حكيم قال : وصفت لابي ابراهيم عليه السلام قول هشام بن الحكم انه جسم فقال : ان الله تعالى لا يشبهه شي، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وعن محمد بن الفرج الرخجي قال : كتبت الى أبي الحسن عليه السلام اسأله عما قاله هشام بن الحكم وهشام بن سالم في الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان ،ليس القول ماقال الهشامان .

وروى عن يونس بن ظبيان قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام ، فقلت : ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما ، الا اني اختصر لك منه احرفا : زعم ان الله جسم لأن الاشياء شيئآن : جسم وفعل الجسم ، فلا يجوز ان يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز ان يكون في معنى الفاعل ، فقال ابو عبد الله : ويحه أما علم ان الجسم محدود ومتناه ، والصورة محدودة متناهية ؟ فقلت : فما اقول ؟ قال : لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام مصوّر الصور . "١"

الثالث :

حينما كثرت الأقاويل المنسوبة الى هشام بن الحكم في التجسيم لم ينكر اصحابه نسبتها اليه ولو لم تكن صحيحة عنه لقاموا بانكارها ودفعها عنه ، ولما لم يفعلوا ذلك دل على ثبوت نسبتها اليه . "٢"

---

(١) الشافي في شرح اصول الكافي : ٣/١١٨ - ١٢٣ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ١/١٠٦ ، ١٠٧ والملل والنحل : ٢/٢١ ومنهاج السنة : ١/٢٠٣ .

الرابـــع :

نلاحظ ان معنى الجسمية الذى ارتضى الدكتور النشار نسبته الى هشام قد ذكر الأشعرى انه قال به في آخر حياته ، فلم يقتصر الأشعرى على نسبة المعاني الأخرى للجسمية الى هشام ، ومن الجائز ان يكون هشام قد ذهب الى ماذهب اليه من معاني الجسمية المحالة في اول حياته ثم عاد عنه فيآخر حياته ، شأن كثير من العلماء الذين يرجعون عن بعض آرائهم اذا تبينوا خطأها ، فالاشعرى لم يكن مجرد ناقل عن اعداء هشام كما يقول النشار والا لما اثبت في كتابه القول الأخير له ، ولو أن الدكتور النشار حاول اثبات عدم صحة مانسب الى هشام في كتب المقالات المختلفة سنّية وشيعية لكان ذلك أجدى من مجرد استبعاد صدور هذه الأقوال عنه ، وأجدى من القول بأنها مجرد الزامات الخصوم له وأيا كانماينسب الى هشام من معنى الجسمية فهو موضوع المناقشة والرد من نفاة الجسمية .

٢ - شبه المثبتين للجسمية :

وقد اعتمدت هذه الطوائف في اطلاق الجسم على الله تعالى على شبهتين آحداهما عقلية والأخرى نقلية .

أ - الشبهة العقلية والرد عليها :

يقولون : لا يقوم في المعقول الا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون الله تعالى عرضا ثبت انه جسم .

كذلك ان كل موجود فهو : اما متحيز أو حال في المتحيز كما

تشهد به البديهه ، والثاني مما لا يتصور في حق الله تعالى ، والأول هو الجسم ، وايضا كل قائم بنفسه جسم. "١"

وسوف يأتي نقض هذه الشبه العقلية في أدلة نفاة الجسم عن الله تعالى .

ب - الشبه النقلية والرد عليها :

منها قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ "٢".

قالوا : الاستواء هو الانتصاب والقيام ، والانتصاب والقيام من صفة الاجسام فيجب ان يكون الله تعالى جسما .

ومنها قوله تعالى : ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ "٣" قالوا : فأثبت لنفسه عينا وذو العين لا يكون الاّ جسما ، ومنها قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك الاّ وجهه ﴾ "٤" قالوا : فأثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون الاّ جسما. "٥" الى غير ذلك من الشبه النقلية التي ذكرها عنهم اصحاب الكلام وغيرهم .

---

(١) انظر الفصل لابن حزم : ١/١١٧ وشرح الاصول الخمسة : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ وشرح المقاصد : ٢/٤٩ - ٥٠ .

(٢) سورة السجدة : الآية " ٤ " .

(٣) سورة طه : الآية " ٣٩ " .

(٤) سورة القصص : الآية " ٨٨ " .

(٥) انظر شرح الاصول الخمسة : ص ٢٢٧ ، وانظر شرح المقاصد : ٢/٤٩

ومما يجدر ذكره

والواقع ان ماذهب اليه المجسمة هنا من ان ثبوت صفات اليد والعين والوجه والجنب والقدم والاصبع والنزول الى غير ذلك مما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، يستلزم ان يوصف الله تعالى بالجسمية وانها لا تنسب الا الى جسم مؤلف مركب وما الى ذلك من دعوى المجسمة.

نقول لا حجة لهؤلاء في اطلاق الجسمية على الله تعالى بناء على ثبوت هذه الصفات لله تعالى وذلك ان الله تعالى عندما وصف نفسه بهذه الصفات قال : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "١" فقد نزه نفسه سبحانه عن ان يماثله شيء في صفاته ، واثبت في نفس الآية بعد هذا التنزيه هذه الصفات * وهو السميع البصير * فالله سبحانه وتعالى اعلم بما يليق به سبحانه من صفات ، يقول جلّ وعلا : * أأنتم أعلم أم الله * "٢" * * فلا تضربوا لله الامثال * "٣" * هل تعلم له سميا * "٤" * فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون * "٥" .

فيجب الايمان بما وصف به نفسه سبحانه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لاخباره تعالى عن الرسول بقوله : * وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى * "٦" فالايمان بهذه الصفات الثابتة واجب من غير

---

(١) سورة الشورى : الآية "١١" .

(٢) سورة البقرة : الآية "١٤٠" .

(٣) سورة النحل : الآية "٧٤" .

(٤) سورة مريم : الآية "٦٥" .

(٥) سورة البقرة : الآية "٢٢" .

(٦) سورة النجم : الآية "٣" .

تشبيه لصفات البارى تعالى بصفات خلقه ، فاذا كانت الذوات مختلفة ، فكيف يمكن أن تكون الصفات متشابهة ؟ "١"

وما أوقع هؤلاء وغيرهم في الخطأ الا لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، فتصوروا ثبوت هذه الصفات لله تعالى على نحو مايوصف به الانسان ودفعهم غلوهم هذا الى اطلاق هذا التشبيه والتجسيم على الله تعالى الله عما يصفون .

٣ - النافون للجسمية :

أما نفاة الجسم عن الله تعالى فهم الفلاسفة وأكثر أهل الكلام من المعتزلة والجهمية والاشاعرة وابن حزم الظاهرى .

٤ - أدلة نفاة الجسمية :

أ - أدلة الفلاسفة :

ذهبت الفلاسفة الى نفي الجسمية عن الله تعالى لان الجسم منقسم ولأن كل جسم قوته متناهية والله تعالى منزه عن الانقسام سواء كان انقساما ماديا في الخارج أو انقساما عقليا في الذهن لان ذلك التنزه هو مقتضى كونه (الأول) وكذلك يتنزه عن تناهي القوة اللازم للجسمية لما في التناهي من النقص .

يقول الفارابي : الأول (ويعني به الله تعالى) لا ينقسم اقسام كمية وسائر انحاء الانقسام . فمن هنا يلزم ضرورة ايضا ان لا يكون له عظم ولا يكون جسما أصلا . "٢"

---

(١) انظر اضواء البيان للشنقيطي : ٢٧٢/٢ ، ٢٧٣ بتصرف.

(٢) آراء اهل المدينة الفاضلة : ص ٨ .

ويتخذ ابن سينا من مفهوم واجب الوجود الذى يطلق على الله تعالى دليلا على نفي الجسمية الخارجية عنه ، سواء كان مافي الخارج جسما مصورا أو مادة قابلة للصورة ، لان الجسم يحتاج الى من يجسمه ، اى ان وجوده يكون لغيره ، فلا يكون واجب الوجود لذاته ، والله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكذلك يقتضي وصفه بواجب الوجود وتنزهه عن المادة والصورة العقلية ، لان وجود كل منهما لغيره لا لذاته وتنزيهه عن الانقسام اللازم للاجسام الخارجية والصور العقلية التي يتنزه الله تعالى عنها .

يقول ابن سينا : ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا اجزاء كميه ولا اجزاء الحد والقول . . . سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بأن تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شيء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ماهذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع : فاما ان يصح لكل واحد من جزئية مثلا وجود منفرد به لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها ، فلا يكون المجتمع واجب الوجود .

او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الأخرى وجود منفرد ، فليس واجب الوجود ، اذ لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له .

وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ،

ولا الجملة مفارقة الاجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد قدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود .

فقد اتضح من هذا : ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ،ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة .. "١"

ب - دليل المعتزلة :

أما المعتزلة فقد نفوا اطلاق الجسمية على الله تعالى أيا كان المقصود من كلمه الجسم في هذا الاطلاق وذلك على النحو الآتي :

الأول :

ان اطلق الجسم على الله تعالى واريد به (القائم بذاته) كان هذا الاطلاق باطلا ، لمخالفته لمعنى الجسم لغة واصطلاحا ، فالجسم لا يطلق الا على الطويل العريض العميق ،فالطول والعرض والعمق لازم من لوازم الجسمية ، وهذه الاعراض مستحيلة في حق الله تعالى هي وما يلزمنها من الصعود والهبوط والنزول والحركة .

الثاني :

ان اطلق الجسم على الله تعالى واريد به معناه الاصطلاحي السابق وما يلزمه ، كان اطلاق الجسم على الله تعالى بهذا المعنى باطلا ، لأنه سبحانه وتعالى بهذا الاطلاق يتساوى مع جميع الاجسام في عدم

---

(١) النجاه لابن سينا : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

خلوها من الاعراض الحادثة ، ثم الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فيكون سبحانه وتعالى حادثا وذلك باطل لما ثبت له من القدم .

ويرتب القاضي عبد الجبار على القول بتساوى الاجسام لازما آخر وهو مساواة الاجسام لله تعالى في القدم لو كان سبحانه وتعالى جسما ، وذلك باطل لما قام عليه الدليل من حدوث الأجسام .

يقول القاضي عبد الجبار : ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسما ثم ان هذا الخلاف في هذه المسألة لا يخلو : اما ان يكون عن طريق المعنى كأن يقول : ان الله تعالى جسم على معنى انه طويل عريض عميق ، وانه يجوز عليه مايجوز على الاجسام من الصعود والهبوط والنزول والحركة والسكون والانتقال من مكان الى مكان ، وان يكون عن طريق العبارة ، يجوز ان يقول : ان الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يجوز عليه مايجوز على الاجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان الى مكان ، ولكن اسميه جسما لأنه قائم بنفسه .

فان كان خلافه من هذا الوجه (الثاني) فالكلام عليه ماذكرناه من ان الجسم انما يكون طويلا عريضا عميقا فلا يوصف به القديم تعالى .

وان كان خلافه من طريق المعنى (الأول) فالكلام عليه هو انه تعالى لو كان جسما لكان محدثا وقد ثبت قدمه ، لان الاجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك عن المحدث يجب حدوثه لا محالة .

ويمكن ايراد هذه الحجة على وجه آخر فنقول : لو كان الله تعالى جسما - ومعلوم ان الاجسام كلها متماثلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل هذه الاجسام والاجسام قديمة مثل الله تعالى ، لأن المثلين لا يجو افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه. "١"

ويورد القاضي عبد الجبار دليلا آخر على نفي الجسمية عن الله تعالي يصوغه في صيغة قياس حطي صغراه قضية شرطية وذلك على النحو الآتي : لو كان الله تعالى جسما لكان قادرا بقدرة وكل قادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام ونتيجة هذا القياس انه سبحانه وتعالى لو كان جسما لما قدر على فعل الاجسام وذلك باطل لانه سبحانه وتعالى خالق كل شيء من الاجسام وغيرها .

ويستدل القاضي عبد الجبار على مقدمتي الدليل على النحو الآتي : أما الصغرى ، فلأنه لو لم يكن قادرا بالقدرة لكان قادرا بالذات ولكانت قادريته الذاتية صفة لكل جزء من اجزائه قائمة به فكان عبارة عن مجموعة من الاحياء القادرين ضم بعضهم الى بعض ،فاذا صدر عنه فعل كان صادرا عن دواع متعددة يحصل بينها التمانع فلا يقع الفعل وهذا خلف لصدور الافعال عنه واذا بطل انه لا يكون قادرا بالذات على تقدير جسميته وجب ان يكون قادرا بقدرة كما تقرره تلك المقدمة الصغرى .

وأما الكبرى وهي ان كل قادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام فلأنه لو صح منه فعل الاجسام بتلك القدرة لصح منا ايضا بجامع الجسمية فيما بيننا ولأن القدر وان اختلفت فمقدوراتها متجانسة وذلك يقتضي ان يصح منها مايصح منه من خلق الأموال والاولاد الى آخره ،وذلك باطل بداهة.

----

(١) شرح الأصول الخمسة : ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

وغاية ماينتهى اليه دليل القاضي عبد الجبار ان الله سبحانه وتعالى مادام هو الخالق للاجسام فانه لا يكون قادرا على خلقها بقدرة زائدة على ذاته ، بل يكون قادرا على خلقها بذاته والقادر على الخلق بالذات لا يمكن ان يكون جسما فالله سبحانه وتعالى ليس بجسم .

يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : واحد مايدل على ان الله تعالى لا يجوز أن يكون جسما ، هو انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بالقدرة ، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام ، فكان يجب ان لا يصح من الله تعالى فعل الاجسام وقد عرف خلافه .

وهذه الدلالة مبنية على اصلين :

أحدهما : هو انه تعالى لو كان جسما لكان قادرا بقدرة .

والثاني : ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم .

أما الذى يدل على انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بقدرة ، فهو انه لو لم يكن قادرا بقدرة لوجب ان يكون قادرا بالذات ، وصفة الذات ترجع الى الآحاد والافراد دون الجمل ، من حيث انها هي الصفة ، التي يقع بها الخلاف والوفاق ، وذلك يرجع الى كل جزء منه ، فكان يجب ان يكون كل جزء منه قادرا ، وان يكون بمنزلة احياء قادرين ضم بعضهم الى بعض وهذا يقتضي ان لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفة ، وان يقع بينهم التمانع والمعلوم خلافه وبهذه الطريقة يعلم ان الواحد منا لا يجوز ان يكون قادرا لذاته .

وأما الكلام في ان القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام ، فهو انه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الاجسام ، لصح منا ايضا بما فينا

من القدرة ، لأن القدر وان اختلفت فمقدوراتها متجانسة حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس الا وغيرها من القدر يصح ذلك الجنس بها ، فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ماشاء من الأموال والاولاد ، والمعلوم خلاف ذلك . "١"

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن اعتراض وجّه الى نفي الجسمية عن الله تعالى .

أما الاعتراض على نفي الجسمية عن الله تعالى فخلاصته : انه كما جاز وصف الله تعالى بأنه شيء لا كالاشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ، فلماذا لا يجوز وصفه بأنه جسم لا كالاجسام ؟

ويتركز رد القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض على مايتضمنه وصف الله بأنه جسم لا كالأجسام من تناقض بخلاف ماسبق من اطلاقات ، فالجسم هو الطويل العريض العميق وليس له و معنى الا هذا وبذلك يكون نفس ما اثبت لله في هذه الجملة هو مانفي عنه في آخرها ، وهذا هو التناقض بعينه ، ولا يجوز هذا التناقض في وصفه سبحانه وتعالى بأنه شيء لا كالاشياء ، فالمراد بالشي المثبت مايصح ان يعلم ويخبر عنه والمراد بالاشياء التي تنفي مشابهة الله لها الاشياء الموجودة في الخارج ، وكذلك الحال في قولنا انه قادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ففي ذلك اثبات لكونه قادرا وعالما لذاته وليس كغيره من القادرين العالمين لمعنى آخر ، فالتناقض غير موجود في هذه الأوصاف بخلاف وصفنا له بأنه جسم لا كالأجسام .

يقول القاضي عبد الجبار : فان قيل أليس عندكم انه تعالى شيء لا كالاشياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعالم لا كالعالمين ، فهلا جاز ان يكون جسما لا كالأجسام .

قيل له : ان الشيء يقع على مايصح وما يعلم ويخبر عنه ، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد ، لهذا يقال في السواد والبياض انهما شيئان متضادان ، فاذا قلنا انه تعالى شيء لا كالاشياء فلا يتناقض كلامنا لانا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره ، وكذلك اذا قلنا انه تعالى قادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين ، فالمراد انه قادر لذاته وعالم لذاته ، وغير قادر وعالم لمعنى وليس كذلك ماذكرتموه ، لان الجسم هو مايكون طويلا وعريضا عميقا ، فاذا قلتم انه جسم فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق ، ثم اذا قلتم : لا كالاجسام فأنكم قلتم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، فقد نفيتم آخرا ما اثبتموه أولا ، وهذا هو حد المناقضة ففارق أحدهما الآخر . "١"

جـ - أدلة الأشاعرة :

لقد تعددت أدلتهم على نفي الجسمية عن الله تعالى وقد يزيد بعضهم في سياق تلك الأدلة أو ينقص ، وجماع ما استدلوا به في هذه القضية يدور حول الوجوه الآتية :

الدليل الأول :

انه تعالى لو كان جسما لكان متآلفا ومتركبا من الاجزاء كما هو

----

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

حال الأجسام ، وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود لذاته ،فيلزم حدوثه اى حدوث المتصف بالجسم وذلك باطل في حق الله تعالى لما ثبت من قدمه .

يقول صاحب المقاصد : الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجوديه هي الهيولي والصورة ، أو الجواهر الفرده ، ومقداريه هي الأبعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب. "١"

ويبني امام الحرمين نفي الجسمية على نفي التركيب عن الله تعالى على أساس ان جميع الاجسام مركبة تماما كما فعل صاحب المقاصد ، غير انه يختلف عنه في الاستدلال على نفي التركيب عن الله تعالى ، فاذا كان نفي التركيب عن الله تعالى باطلا عند صاحب المقاصد لما ترتب عليه من الاحتياج في حقه سبحانه وتعالى ، فانه باطل عند امام الحرمين لما يترتب عليه من تعدد الآلهة والترجيح بلا مرجح أو خلو الذات الالهية عن الصفات ، لأنه لوكان مركبا فاما ان تقوم صفة القدرة مثلا بكل جزء ويلزم عنه تعدد القدماء القادرين ، وذلك تعدد للآلهة وهو باطل ، واما ان تقوم بجزء واحد فقط وفي ذلك احتياج الى المخصص الذى خصص القدرة بذلك الجزء دون غيره والاحتياج باطل في حق الله فضلا عن مافي هذا الفرض من وجود قدماء متعددين ليسو صفات للقدماء القادرين لأن كل جزء من اجزاء المركب صفة لغيره من تلك الأجزاء .

واما ان لا تقوم الصفات ـ سواء القدرة أو غيرها ـ بجميع الأجزاء

---

(١) شرح المقاصد : ٢/ ٤٨ ، وانظر شرح العقائد العضدية : ٢/ ٢٦١ ، والحواشي البهية على شرح العقائد النسفية : ١/ ٩٦ - ٩٧ .

فيلزم اتصافها بأضداد تلك الصفات ، وبذلك يثبت وجود قدماء غير قادرين وذلك محال .

وبناء على هذه المحالات اللازمة للتركيب تثبت استحالة التركيب واستحالة مايترتب عليه من الجسمية يقول امام الحرمين :

والعمدة في الرد عليهم — يعني في الرد على المجسمة — ان نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعدا ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات اما ان تقوم بكل جزء ، واما ان تقوم بواحد من الأجزاء المتركبة ، واما ان لا تقوم كل صفة بجميع الاجزاء ، ونفرض ترديد الكلام في التقسيم في صفة واحدة ليكون الكلام أخصر .

فان قال الخصم تقوم بكل جزء قدره ، فلزم منه ان يكون كل جزء مخترعا وفيه تصريح باثبات الهين أو آلهة ، فان الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالته واضح الأدلة : ثبوت قديمين مخترعين سواء قدرا متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمانع وغيرها من الطرق المفضية الى ثبوت الوحدانية بمنفصلين ، بل اطرادهما في المتصلين كاطرادهما في المنفصلين .

وأن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المتركبة ، فيلزم من ذلك تخصيص ذلك الجزء بكونه مقتدرا خالقا الها ، واذا خلا سائر الاجزاء عن القدرة وجب ان يتصف باضدادها ، وفي ذلك مصير لاثبات قديم عاجز مع قدماء غير قادرين وغيّر صفات للقديم القادر ، فان كل جزء مقدر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجيء صاحبه الى التحكم من غير تحصيل ، اذ ليس بعض الاجزاء في اختصاص القدرة به اولى من بعض.

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتآلفة ، كان ذلك محالا ، فان المعنى الواحد لا ينقسم الي ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الالزام بكل عرض .

فاذا بطلت هذه الاقسام ، لم يبق بعد بطلانها الا القطع باتحاد الاله وانتفاء التركيب والتآلف عنه . "١"

الدليل الثاني :

انه تعالى لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص كأن يكون طويلا أو قصيرا أو كبيرا أو صغيرا ، ولابد لهذا القدر من نهاية وحد ينتهي عنده فيكون مشكلا اما على جميع الأشكال وهو محال ، أو بعضها دون بعض فيلزم الاحتياج الي مقدر في تقديره أو الترجيح بلا مرجح في ثبوت قدره الخاص به وكلا الأمرين باطل .

يقول صاحب المقاصد : انه لو كان جسما لكان متناهيا كما مر في تناهي الابعاد فيكون مشكلا لأن الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم ، وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال أو على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج ،أو لا مخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح . "٢"

---

(١) الشامل في اصول الدين : ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) شرح المقاصد : ٢ / ٤٨

ويقول الغزالي : انه تعالى لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو اكبر ولا يترجح احد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجح فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا . "١"

الدليل الثالث :

انه تعالى لو كان جسما لكان متحيزا ، لان كل جسم متحيز بالضرورة ولو كان متحيزا لكان محتاجا الى غيره ، لأن الجسم محتاج الى حيزه والله تعالى واجب الوجود لذاته غير محتاج الى غيره .

يقول صاحب المقاصد : ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك . "٢"

الدليل الرابع :

انه تعالى لو كان جسما واتصف بصفات الأجسام كلها لا جتمع فيه الضدان كالحركة والسكون مثلا واجتماع الضدين باطل ، وان خلا من جميع الصفات ترتب على ذلك خلوه من الصفات اللازمة للجسم كالتحيز وكذلك ارتفاع النقيضين اذا كانت بعض هذه الصفات التي يخلو عنها متناقضة ، وخلو الجسم عن لوازمه الذاتية وارتفاع النقيضين باطل .

اما ان قام به أحد الضدين لمخصص يخصصه به كان محتاجا الى صفته ومن يخصصه بها ، والاحتياج باطل في حقه تعالى ، واذا كان قيام أحد الضدين به لغير مخصص ، لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل ،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٣ وانظر كتاب الاربعين للرازي : ص ١٠٥

(٢) انظر شرح المقاصد : ٤٨/٢

فكون الله تعالى جسما فرض محال لما يترتب عليه من المحالات السابقة .

يقول صاحب المقاصد : ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما ، واما الا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما ، واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب الى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا مخصص . "١"

الدليل الخامس :

انه لو كان جسما لكان حادثا لان جميع الاجسام حادثة لكن كونه تعالى حادثا باطل لما ثبت من قدمه سبحانه وتعالى .

يقول صاحب المقاصد : وفي نفي الجسمية عن الله تعالى وجوه ؛ أحدها : أن كل جسم حادث . "٢"

الدليل السادس :

وهو مبني على ان الجسم هو ماتركب من جوهرين فأكثر من الجواهر الفرده ، وعلى نفي كونه تعالى جوهرا ، فلو كان جسما لكان جوهرا لان الجسم كما قلنا ماتركب من جوهرين فأكثر ، لكن كونه جوهرا باطل للزوم الحاجة الى التحيز في كل جوهر ، والاحتياج باطل في حق الله تعالى ، فاذا بطلت الجوهرية في حق الله تعالى بطل كونه جسما وثبت نقيضه وهو المطلوب .

---

(١) انظر شرح المقاصد : ٢/ ٤٨

(٢) المصدر السابق : ٢/ ٤٨

يقول الغزالي في ذلك : ندعي ان صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال ان يكون جوهرا استحال ان يكون جسما ، ونحن لا نعني بالجسم الا هذا . "١"

ويتابع الآمدي "٢" الغزالي في نفي الجسمية عن الله تعالى على أساس نفي الجوهرية عن الله تعالى – وهو أساس نفي الجسمية – قلما يترتب عليه من المحالات لانه لو كان جوهرا لما خلا من فروض ثلاثة :

ان يكون ممتنع الوجود وذلك محال لان الممتنع لا يكون موجودا والله سبحانه وتعالى موجود .

واما ان يكون ممكن الوجود وذلك محال لان ممكن الوجود يحتاج في اخراجه من العدم الى الوجود الى مرجح خارج عن ذاته يرجح وجوده على عدمه والاحتياج باطل في حقه تعالى .

واما ان يكون جوهرا واجب الوجود فيلزم ان يكون جميع الجواهر واجبة الوجود كذلك لعدم اختلافها في الحقيقة وذلك باطل لان الجواهر ممكنة وحادثة ، وهذه المحالات لزمت لفرض كونه تعالى جوهرا ، وما ادى الى المحال فهو محال ، فكونه سبحانه وتعالى جوهرا باطل ، وبذلك يبطل كونه جسما كما قدمنا .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ؛ للغزالي : ص ٢٣ .

(٢) علي بن محمد بن سالم التغلبي سيف الدين الآمدي : اصولي باحث تعلم في بغداد والشام ودرّس في القاهرة ، له تصانيف كثيرة منها ابكار الأفكار وغاية المرام ، توفي عام ٦٣١ هـ / الاعلام : ٧/ ٨٣ .

يقول الآمدى : لو كان — اى البارى تعالي — جوهرا لم يخل : اما ان يكون واجبا بذاته أوممكنا أو ممتنعا ، لا جائز ان يكون ممتنعا والا لما وجد .

ولا جائز ان يكون ممكنا والا لافتقر الى مرجح خارج عن ذاته وهو ممتنع .

ولا جائز ان يكون واجبا لذاته والا لكان كل جوهر واجبا لذاته ، اذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لا تختلف ، وهذه المحالات انما لزمت من فرض كون البارى تعالى جوهرا ، فليس بجوهر .

واذا ثبت انه ليس بجوهر لزم ان لا يكون جسما فانه مهما انتفى اعم الشيئين لزم انتفاع الأخص قطعا . "١"

د - أدلة ابن حزم :

وأما ابن حزم الظاهرى فقد نفى اطلاق الجسمية على الله تعالى لثلاثة ادلة :

الأول منها :

مبني على انحصار الكائنات في كل من الاجسام والاعراض وكلا الامرين محتاج الى فاعل ، فلو اتصف الله تعالى بواحد منها لاحتاج الى غيره في وجوده ، والله تعالى واجب لذاته لا يحتاج الى غيره فثبت انه ليس بجسم ولا عرض .

---

(١) انظر غاية المرام في علم الكلام ، للآمدى : ص ١٨١ ، ١٨٥ .

والدليل الثاني :

مبناه على ان لفظ الجسم لا يوصف به الا من كان مؤلفا طويلا عريضا عميقا ، وكل ذلك محال في حق الله تعالى فيستحيل كونه جسما .

وأما الدليل الثالث :

فمبناه على ان لفظ الجسم لم يرد به الشرع فلذلك لا يصح اطلاقه على الله تعالى شرعا ولو ورد به الشرع لوجب الايمان والقول به .

يقول ابن حزم : لا يوجد في العالم الا جسم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم انه لو كان محدثهما جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلا فعله ولا بد فوجب بالضرورة ان فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا ، وهذا برهان يضطر اليه كل ذى حس بضرورة العقل ، وايضا فانه لا يعقل البتة جسم الا مؤلف طويل عريض عميق ، ولم يأت نص بتسميته تعالى جسما ولو اتانا نص بتسميته تعالى جسما لوجب علينا القول بذلك . "١"

وهكذا تتضافر الأدلة على نفي الجسمية عن الله تعالى عند كل من الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة والظاهرية ، على اساس مايستلزمه وصف الجسمية من المحالات في حق الله تعالى كالاحتياج والتقدير والتحيز والتركيب الى آخر ذلك ، الى جانب عدم ورود الشرع باطلاق هذا اللفظ عليه ، ولسنا في مقام تمحيص هذه الأدلة وبيان مدى تمام

---

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل : ٢/١١٧/١١٨ .

دلالتها على المطلوب وانما ستكون وقفتنا مع نفاة الجسمية ومثبتيها عندما تعرض مذهب السلف في هذه القضية ، وذلك بعد ان نذكر فيما يلي أدلة نفاة العرضية عن الله تعالى .

٥ - موقف ابن رشد من نفي المتكلمين للجسمية عن الله تعالى :

وينتقد الفيلسوف ابن رشد "١" المتكلمين في نفيهم الجسمية عن الله تعالى وفي منهجهم الذى يسلكونه في سبيل هذا النفي وفيما يتعلق بصفة الجسمية فهو يرى ان الشرع لم يصرح فيها بنفي ولا اثبات ، بل ظواهر الشرع الى اثباتها اقرب منها الى نفيها .

ويبدو انه يلحظ في ذلك اثبات الشرع للصفات الخبرية من الوجه واليدين والرؤية والنزول الخ . .

ومن ثم فانه يرى ان الأولى الالتزام بمسلك الشرع تجاه هذه الصفة وهو عدم الحكم عليها بنفي أو اثبات .

وفيما يتعلق بمنهجهم في نفي الجسمية ، فانه يرى انه منهج غير شرعي وان الواجب ان يجاب الجمهور في هذه المسألة بقوله تعالى : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "٢" وان يمنعوا من الخوض فيها نفيا واثباتا .

---

(١) هو محمد بن احمد بن محمد بن رشد الاندلسي ابو الوليد الفيلسوف من أهل قرطبة ، صنف نحو خمسين كتابا في الفلسفة وعلم الكلام توفي سنة ٥٩٥ هـ / الاعلام : ٦/٢١٢.

(٢) سورة الشورى : الآية "١١" .

ويقدم الفيلسوف ابن رشد اسبابا ثلاثة تدعوه الى هذا الموقف في قضية الجسمية ومخالفته للمتكلمين في مسلكهم الذى يسلكونه في بحثها ومن هذه الأسباب مايأتي :

أولا : ان المتكلمين ينفون عن الله تعالى الجسمية حتى لا يشارك الاجسام في حدوثها ، وقد اثبتوا حدوث جميع الأجسام بدليل عدم خلوها عن الاعراض الحادثة وان مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وهذا طريق غير برهاني في نظر ابن رشد ، ولا يدركه الجمهور ادراكا قريبا ، فنفي الجسمية ليس عليه دليل واضح يدركه الجمهور في بساطة فضلا عن أن حديث المتكلمين عن الله تعالى باعتباره ذاتا لها صفات أقرب مايكون الى اثبات الجسمية منه الى نفيها وكأنه يرى أن المجرد عن الجسمية لا تكون له ذاتية متصفة بصفات متعددة .

ثانيا : ان الجمهور يرون ان الموجود انما يكون متخيلا ومحسوسا وانه ماكان غير متخيل ومحسوس فهو عندهم عدم فلا يمكنهم أن يتصوروا موجودا غير جسم اذا ماطلب منهم نفي الجسمية عن الله تعالى ، وخاصة اذا وصف لهم الله بما يصفه به المتكلمون من انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا أسفل ، فعند ذلك لا بد ان يحكموا عليه بالعدم .

ثالثا : اذا قيل بنفي الجسمية عن الله تعالى تعرض كثير من الصفات الثابتة لله تعالى الى الشك مثل النزول ومحاسبة الله تعالى للخلق يوم الحشر الى غير ذلك من الصفات الثابتة له سبحانه ،

وهذا قد حصل بالفعل من قبل المتكلمين الذين نفوا الجسمية عن الله تعالى ، فقد دفع هذا النفي المعتزلة الى انكار الرؤية لاستلزامهما ان يكون المرئي جسما ، كما لم يستطع الاشاعرة الجمع بين نفي الجسمية واثبات الرؤية ، وكذلك فان هذا النفي يؤدي الى نفي الحركة عن الله وبهذا يبطل ماجاء به الشرع من وصف الله بالنزول كل ليلة الى السماء الدنيا ومجيئه لحساب العباد يوم القيامة ، وغير ذلك اذا قيل للجمهور ان هذا من المتشابهات ، فانه يؤدي كذلك الى ابطال الشريعة وتمزقها وبطلان الحكمة المقصودة منها في النفوس اذا أوّلت فضلا عن ان ادلة المتأولين لم تكن برهانية على حين ان ماجاء به الشرع عن هذه الأمور اكثر اقناعا منها .

يقول ابن رشد : فان قيل : فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق ؟ او هي من الصفات المسكوت عنها ؟ فنقول : انه من البيّن من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح باثباتها في الشرع اقرب منها الى نفيها ، والواجب عندي في هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ، ويجاب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ وينهى عن السؤال وذلك لثلاث معان :

أحدها :

ان ادراك هذا المعنى ليس قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا برتبتين ولا ثلاثة ، وانت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها

المتكلمون في ذلك فانهم قالوا : ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث .

واذا سئلوا عن الطريق التي ذكرناها في حدوث الاعراض ، وان مالا يتعرى من الحوادث فهو حادث ، وقد تبين ذلك من قولنا ان هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لكان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها .

وايضا فان مايصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه له ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول في انه لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

وأما السبب الثاني :

فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وان ماليس بمتخيل ومحسوس فهو عدم ، فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل : انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا اسفل .

واما السبب الثالث :

فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير لك فمنها ما يعرض من ذلك في الروءية التي جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك ان الذين صرحوا بنفيها — اى بنفي الجسمية — فرقتان : المعتزلة والاشاعرة .

فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرؤيــــة وأما الاشاعرة فأرادوا الجمع بين الامرين فعسر عليهم ذلك ولجــأوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية ، ومنها انه اذا صرح بنفي الجسميــة وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ماجاء في صفــة الحشر ان الباري يطلع على أهل المحشر ويحاسبهم ، وكذلك يصعــب تأويل حديث النزول المشهور ، فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، واذا أولت فنما يؤول الأمر فيها الـى احد امرين : اما ان يسلط التأويل على هذه وامثالها فتتمزق الشريعــة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، واما ان يقال في هذه كلها انهــا من المتشابهات ، وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من النفوس مــع انك اذا اعتبرت دلائل المتأولين تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية اقنع منها . "١"

---

(١) مناهج الادلة لابن رشد : ص ٨٣ - ٨٥ ونقله عنه ابن القيم في اجتماع الجيوش الاسلامية : ص ٢٢٩ - ٢٣١ .

ثانيا : نفي العرضية عن الله تعالى

١ - نفي العرضية عن الله تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين :

تمهيد :

فيما يتعلق باثبات العرضية لله تعالى لم تذكر كتب الفلسفة وعلم الكلام ان مذهبا من المذاهب أو متكلما من المتكلمين أو فرقة من الفرق قالت ان الله تعالى عرض بأى معنى من هذه المعاني للعرضية غير ان البغدادى ذكر ان شيخا من شيوخ الكرامية على زمنه كان يقول بأن اسماء الله تعالى اعراض بمعنى ان الله تعالى غير الرحمن والرحمن غير الرحيم والرزاق غير الخلاق وهكذا كل اسم او صفة من اسماء الله وصفاته يمثل عرضا خاصا غير الآخر . "١"

على حين اننا لم نجد ذكرا لذلك عند غير البغدادى .

ولكن الفلاسفة والمتكلمين لما نفوا اطلاق الجسمية على الله تعالى اتهموه بنفي العرضية واقامة الأدلة على ذلك ، وصنيعهم هذا يقوم على احد فرضين : اما انهم ارادوا ان يستوفوا تنزيه الله تعالى عن مشابهة نوعي الكائنات (الاجسام والاعراض) فلما نفوا الجسمية عن الله تعالى اتهموه بنفي العرضية ، واما الفرض الثاني فهو انهم جروا على عادتهم في ايراد الاعتراضات على أنفسهم أوتوهم ايرادها على السنة

---

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ٢٢٤ .

الغير حتى ولو لم يوجد من يوردها مبالغة في استيفاء البحث في الموضوع أو توقعا لما يمكن ان يثور حوله من مناقشات أو اعتراضات .

وبذلك يقطعون على من يجوز كونه عرضا بعد ان نفوا الجسمية عنه .

وقبل الخوض في بيان أدلة نفاة العرضية عن الله تعالى نبين معنى العرض في اللغة واصطلاحا .

العرض لغة :

لم اعثر على تعريف العرض في قواميس اللغة المتوفرة لدينا ، الا ماذكره صاحب اللسان حيث قال : العرض : مايعرض للانسان من الهموم والاشغال ، والعرض من احداث الدهر من الموت والمرض ونحو ذلك. "١"

العرض اصطلاحا :

وأما المعنى الاصطلاحي للعرض عند المتكلمين فهو : الذى يحتاج الى محل يقومه ، فهو محتاج في وجوده الى غيره والعرض فان وزائل ، وهو حادث كذلك كغيره من الحوادث . "٢"

---

(١) لسان العرب مادة : عرض .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ٤٨/٢ .

٢ - أدلة نفي العرضية عن الله تعالى :

أ - دليل الفلاسفة :

واما ما يتعلق بنفي العرضية عن الله تعالى عند الفلاسفة فلم نجد للفارابي في هذا كلام ، اما ابن سينا فقد سبق ان ذكرنا عنه عند حديثه عن الجسمية ان واجب الوجود (يعني به الله) ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة . "١"

وفي هذا ما يتضمن نفي العرضية عن الله تعالى ، وقد نفاها في كتابه جامع البدائع في معرض تفسيره لسورة الاخلاص وبيان معنى الاحدية لله تعالى يقول في ذلك : قوله تعالى : * احد * دال على انه واحد من جميع الوجوه وانه لا كثرة هناك اصلا كثرة معنوية عن كثرة المقوّمات كالاجناس والفصول ، او كثرة الاجزاء الفعلية كالمادة والصورة في الجسم ،ولا كثرة حسية بالقوة أو بالفعل وذلك لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض والاعضاء والاشكال والالوان وسائر انواع القسمة . "٢"

وفي هذا تصريح بان الله تعالى منزه عن العرضية على أي حال .

ومفهوم واجب الوجود عند الفلاسفة ، وهو مالا يحتاج في

---

(١) انظر : ص (١٢٣) من البحث.

(٢) جامع البدائع ، لابن سينا : ص ٢٠ .

وجوده الى غيره يعطى بذاته دليلا على نفي العرضية عن الله تعالى ، لان واجب الوجود وجوده لذاته ومستغن عن غيره ، اما العرض فوجوده لغيره وقائم به .

ب - دليل المعتزلة :

اما المعتزلة فمدار نفيهم للعرضية عن الله تعالى على اساس ما يلزم على وصف الله تعالى بالعرضية من مشابهته للاعراض ، وما يترتب على تلك المشابهة من اجتماع النقائض اذا شابه الاعراض كلها ، وانقلاب الحقائق اذا شابه بعضها فتكون قديمة مثله او يكون حادثا مثلها ، وكذلك مشابهته لها في حدوثها وفنائها واحتياجها له ، بحيث تثبت تلك الاحكام الخاصة بالعرض لله تعالى على فرض كونه عرضا وكل هذه اللوازم مستحيلة في حق الله تعالى في جميع الازمان وعلى جميع الاحوال ، وذلك يدل على استحالة كونه سبحانه وتعالى عرضا سواء كان ذلك في الأزل او فيما لا يزال .

يقول القاضي عبد الجبار : الذى يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا ، هو انه لو كان عرضا لكان لا يخلو اما ان يكون شبيها بالاعراض جملة وذلك يقتضي كونه على صفات متضادة وذلك محال ، او يكون شبيها ببعضها دون بعض ، وذلك يقتضي ان يكون القديم محدثا مثلها ، او هي قديمة مثل الله تعالى ، وكلا القولين فاسد . .

وان شئت قلت الاعراض على ضربين : عله والآخر ليس بعله والقديم تعالى لا يجوز ان يكون من قبيل العلل لما بيناه من قبل ، ولا أن يكون من القبيل الآخر ، لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بصفه ،

تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى .

وتحقيق ذلك ان يقال : قد ثبت حدوث الاعراض جملة ، وصح ان الله تعالى قديم فكيف يكون عرضا ؟

وجملة القول فيما يلزم ذلك : ان يعلم ان الله تعالى لم يكن عرضا فيما يزل ، ولا يكون عرضا فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة بحال من الاحوال ، والذى يدل على ذلك ان مادل على استحالة كونه عرضا الآن ثابت في جميع الاحوال ، ولا يجوز ان يكون عرضا في وقت من الأوقات ، فهذه طريقة القول فيه . "١"

جـ - دليل الأشاعرة :

وأما الأشاعرة فانهم لم يقتصروا على نفي العرضية عن الله تعالى فقط ، بل نفوها عنه وعن صفاته ايضا ، أما نفيها عنه فلأن العرض يحتاج في وجوده الى ذات يقوم بها والله تعالى واجب الوجود غير محتاج الى مايقوم به ، واما نفي العرضية عن صفاته فلأن الانتقال والزوال يدخلان في مفهوم العرض وصفات الله تعالى منزهة عن ذلك .

يقول صاحب المقاصد : الواجب ليس عرضا لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ، ومسلك المتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات ان العرض لما يستحيل بقاؤه ويقال في اللغة هذا الأمر عارض أى يزول وعرض لفلان أمر أى معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ، ومن هنا لا يجعلون الصفات القديمة لله تعالى اعراضا . "٢"

---

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٢) شرح المقاصد : ٢/ ٤٨

والغزالي بدوره ينفي العرضية عن الله على اساس احتياج العرض الى مايقوم به من جسم أو جوهر ، فيكون حادثا بحدوثها ، لان مايقوم بالحادث يكون حادثا بحدوثه لاستحالة ان ينتقل عرض قديم الى جسم حادث لكن كون الله تعالى حادثا باطل لما ثبت له من القدم ، اما تسمية الله تعالى بالصانع والفاعل ونحوهما من الصفات فان أمثال هذه الاسماء لا تدل عنده على صفات مجردة أي على اعراض — حتى ولو كان من الاعراض مايقوم بذات غير متحيزة — وانما تدل على ذات متصفة بتلك الصفات والله سبحانه وتعالى كذلك فهو ذات لاعرض ، وليست اسماؤه كذلك من قبيل الاعراض .

يقول الغزالي : ندعي ان صانع العالم ليس بعرض ، لانا نعني بالعرض مايستدعي وجوده ذاتا تقوم به وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما (كلما) كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثا لامحالة ، اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضا ، وان فهم من العرض ماهو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن لا ننكر وجود هذا ، نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات .

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صفة النجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعا ، فكذا

القول في صانع العالم ، وان اراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه اللغة أو الشرع لا العقل . "١"

وقد سبق كل من الآمدى والايجي في عرض الاستدلال على نفي الاعراض عن الله تعالى بما يلزم ذلك من احتياجه الى غيره في وجوده ، يقول الايجي : الواجب ليس عرضا لاحتياج العرض في وجوده الى محله ، والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه . "٢"

ويقول الآمدى : وليس هو (يعني الله تعالى) عرضا والا لافتقر الى مقوم يقوّمه في وجوده اذ العرض لا معنى له الا وجوده في موضوع ، وذلك ايضا محال . "٣"

ولا يكاد يخرج ماذكره صاحب شرح العقائد النسفية وصاحب شرح العقائد العضدية عما ذكرناه آنفا عن علماء الاشاعرة فلا حاجة لتكراره . "٤"

ثالثا : موقف السلف من قضية الجسمية والعرضية :

أما الطائفة الثالثة وهم السلف فقد خطأوا كلا من المثبتين للجسمية والنافين لها وللعرضية لغة وعقلا وشرعا .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : ص ٢٤
(٢) شرح المواقف ، الموقف الخامس : ص ٤٤ .
(٣) غاية المرام في علم الكلام : ص ١٨٦ .
(٤) انظر الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية : ١/ ٩٤
وشرح العقائد العضدية : ٢/ ١٦٢ .

أما من جهة اللغة فقد بينوا ان اهل اللغة لم يطلقوا على الجسم من المعاني ما اطلقه المتكلمون والفلاسفة والرافضة وغيرهم ، بل ان المعتبر عند اهل اللغة من معاني الجسم هو الغلظ والكثافة ، ولم يقصدوا من اطلاقهم للفظ الجسم انه المشار اليه أوانه المركب أو المتحيز أو المنقسم وما الى ذلك من اللوازم التي مرّ ذكرها عند المتكلمين كما ان المعنى اللغوى للفظ معين لابد وان يكون مفهوما لعامة الناس لا ان يكون فهمه مقصورا على فئة معينة فقط كتلك الاسماء التي اوردها المتكلمون تعريفا للجسم .

واما من جهة العقل : فان ماذكره المتكلمون من ان كون الشيء مشارا اليه يقتضي انه مركب من الجواهر الفردة أو المادة والصورة وان العقل يستلزم ذلك ، وبذلك يكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة أو المادة والصورة ـ اما ماذكره المتكلمون من ذلك وبنوا عليه نفي الجسمية عن الله لاستحالة التركيب على هذا النحو في حقه سبحانه وتعالى فليس هذا التركيب للاجسام متفقا عليه بين جميع المتكلمين ، وهو بحث عقلي غير مسلم من جميعهم ، فقد أنكره الكلابية والنجارية "١" والضرارية "٢" وبعض الكرامية ، فنفي الجسمية على هذا الاساس ليس بلازم عقلا .

---

(١) هم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهم ثلاث فرق : البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة / الفرق بين الفرق : ص ٢٠٧ .

(٢) هم اتباع ضرار بن عمر ، لهم آراء وافقوا في بعضها المعتزلة والنجارية والاشاعرة / المصدر السابق : ص ٢١٣ .

وأما من جهة الشرع : فانه لم يرد حكم في الشرع على الجسم والعرض بالنفي او الاثبات ، ولم يتكلم في هذه الامور احد من الصحابة رضوان الله عليهم ، فالقول في هذه المعاني نفيا واثباتا قول بدعي لم يعرفه الصدر الأول من الأمة الاسلامية ، كما ان هذه الألفاظ مجملة فاذا حكم بثبوتها لله تعالى فان ذلك قد يتضمن وصفه بمعاني يتنزه الله تعالى عنها كالتحيّز والتناهي ، واذا حكم عليها بالنفي عن الله تعالى فقد يؤدى هذا النفي الى تعطيل بعض صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه في كتابه أو وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم كالنزول والمجيء والاستواء الى غير ذلك من الافعال من اجل ذلك أعرض السلف الصالح صفحا عن الخوض في هذه الامور خوفا من المزلل واعتمدوا في النفي والاثبات على ماجاء به الشرع والتزموا به .

أما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان ما اورده المتكلمون من معاني للجسم باطل لغة وعقلا وشرعا .

أما في اللغة :

فقد ثبت ان اهل اللغة لا يسمون كل مايشار اليه جسما ،وهكذا نقل عنهم اهل العلم بلسانهم كالاصمعي وابي زيد الانصارى وغيرهم نقله الجوهرى وغيره قال ابو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان الجثمان ، وقال الاصمعي : الجسم والجثمان الجسد والجثمان ، والشخص والاجسم الأضخم بالبدن ، وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر أى ركبت اجسمه ، فمعنى الجسم عندهم متضمن معنى الغلظ والكثافة

لا معنى كونه يشار اليه وكذلك لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كما ادعى بذلك طوائف من أهل الكلام النفاة ، ان الجسم في اللغة هو المركب المؤلف ، فهذا لا يوجد في لغة العرب البتة ولم يخطر هذا بقلوبهم كما ان اهل اللغة لا يسمون كل ماكان له مقدار أصغر أو اكبر من غيره جسما ، ولم ينقل عنهم انهم يسمون الهواء او الروح الانسانية جسما ، فليس كل ماهو مركب عندهم من الاجزاء يسمى جسما .

وأما في العقل :

فيقال لهم : ان كل مايشار اليه بانه هنا أو هناك فانه مركب من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ، فهذا بحث عقلي وأكثر عقلاء بني آدم من أهل الكلام وغيرهم ينكرون ان يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ،وانكار ذلك قول ابن كلاب وهو امام الاشعرى في مسائل الصفات وهو قول الهشامية والنجارية والضرارية وبعض الكرامية .

واما بطلان ذلك شرعا :

فمعلوم انه لم ينقل عن احد من الأنبياء والصحابة ولا التابعين ولا سلف الامة ان الله جسم أو انه ليس بجسم بل النفي والاثبات بدعة في الشرع .

فالشرع ليس فيه ذكر هذه الاسماء في حق الله تعالى لا نفيا ولا اثباتا ، بل قول القائل ان الله جسم او ليس بجسم ، أو جوهر

أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز أو في جهة أو ليس في جهة أو تقوم به الاعراض والحوادث أو لا تقوم به ونحو ذلك ، كل هذه الاقوال محدثة بين اهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة فيهما لا باطلاق النفي ولا باطلاق الاثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفيا واثباتا .

والالفاظ التي لا أصل لها في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والاثبات والنفي على معناها الا ان يبين انها توافق الشرع ، والالفاظ التي تعارض بها تلك النصوص من هذا القبيل كلفظ الجسم والحيز والجهة والجوهر والعرض . "١"

فقد تبين لنا ان في هذه الالفاظ من المنازعات اللغوية والاصطلاحية والشرعية مايبيّن ان الواجب على المسلمين الاعتصام بالكتاب والسنة كما أمرهم الله تعالى بذلك في قوله : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا .. ﴾ "٢"

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٥/٤٢٠ - ٤٢٣ ، وانظر منهاج السنة : ٢٠٣/١ ، ٢٤٧ ، وانظر تلبيس الجهمية : ٤٧٧/١ ، وانظر درء تعارض العقل مع النقل : ٢٣٠/١ ، وانظر : شرح حديث النزول : ص ٢٣٠ .

(٢) سورة آل عمران : الآية " ١٠٣ " .

الفصل الثاني

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان

تمهيد :

اختلف المفكرون الاسلاميون في اثبات الجهة والمكان لله تعالى ونفيها عنه الى ثلاثة مذاهب :

فمنهم من ذهب الى اثبات الجهة لله تعالى على نحو ثبوتها للمخلوقين .

ومنهم من ذهب الى نفي الجهة عن الله تعالى لما يلزم في حق الله تعالى من المكان والتحيز وقيام الحوادث بذاته .

ومنهم من أثبت لله تعالى ما اثبته لنفسه سبحانه وما اثبته رسول الله صلى الله عليه وسلم من استوائه على عرشه وكونه فوق خلقه دون تكييف أو تمثيل أو تعطيل ، وسنبين فيما بعد باذن الله تعالى على وجه هذا التفصيل هذه المذاهب وأدلتها وبيان الصحيح منها .

أولا : اثبات الجهة لله تعالى على جهة التشبيه :

١ - المشبتون للجهة على جهة التشبيه :

ينقل المتكلمون عن المشبهة من الكرامية والهشامية وغيرهم انهم يثبتون الجهة لله تعالى على جهة التشبيه بالخلق ، فأصحاب محمد بن كرام قد ذهبوا الى ان كونه تعالى في الجهة ككون الاجسام حتى انهم

قالوا : انه مماس للصفحة العليا من العرش ، وجوزوا عليه الحركة والانتقال من جهة الى أخرى وقالوا : ان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد "١" ، وانه يفضل على العرش من كل جانب اربعة اصابع، وقد وافقهم على جواز مماسة الرب تعالى للاجسام بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي . "٢"

٢ ـ أدلة المثبتين للجهة :

وقد أورد كل من الغزالي في الاقتصاد والرازى في الاربعين والايجي في المواقف والسعد "٣" في المقاصد أدلة المثبتين للجهة سواء كان ذلك الاثبات على جهة التشبيه أم لا ، فان مجرد اثبات الجهة لله تعالى يعتبر تشبيها عندهم ، وقد ناقشوا ما اوردوه من أدلة لهولاء المثبتين للجهة ، ولما كان ما اورده الآمدى في الابكار يعتبر تفصيلا لما ذكره هولاء ، فاننا نكتفي بذكر ماذكره الآمدى من الأدلة والمناقشات التي رد بها على تلك الأدلة باعتباره واحدا من نفاة الجهة عن الله تعالى .

أ ـ ادلتهم العقلية ومناقشة النفاة لها :

الدليل الأول :

قالوا ان الله تعالى قد خلق العالم فاما ان يكون قد خلقه في ذاته او خارجا عن ذاته سبحانه ، فان قيل انه قد خلق العالم في ذاته

---

(١) ضعيف الاسناد ، ولا يصح في اطيط العرش حديث / انظر : شرح الطحاوية بتحقيق الالباني : ص ٣١٠ .

(٢) انظر ابكار الافكار : ٢ / ٥٢١ ، وانظر شرح الموافق الموقف الخامس ص ٣٠

(٣) هو مسعود بن عمر التفتازاني العلامة صاحب شرحي التلخيص وشرح العقائد في إصول الدين وغيرها توفي عام ٧٩٢ هـ / الدرر الكامنة في اعيان المأة الثامنة : ٥ / ١١٩ ، ١٢٠ .

فقد لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهذا باطل ، واذا كان العالم خارجا عن ذاته تعالى فاما ان يكون العالم متصلا به او منفصلا عنه ، وعلى هذين التقديرين يجب ان يكون الخالق سبحانه في جهة من العالم .

يقول الآمدى : ان كل شيئين قاما بأنفسهما بحيث لا يكون احدهما محلا للآخر : فاما ان يكونا متصلين او منفصلين ، وعلى كلا التقديرين ، فلا بد وان يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر وهو معلوم بالضرورة ، والبارى تعالى والعالم كل واحد قائم بنفسه ، فيجب ان يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر كانا متصلين او منفصلين ، وربما عبر عن هذا المعنى بعبارة أخرى فقيل : البارى اما ان يكون قد خلق العالم في ذاته ، أو خارجا عن ذاته ، لا جائز ان يقال بالاول : والاّ كان محلا للحوادث وهو محال . وان كان الثاني : فاما ان يكون متصلا به أو منفصلا عنه وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون بجهة منه ."١"

وقد رد الآمدى على هذا الدليل بانه ان اريد بالاتصال قيام احدهما بالآخر وبالانفصال امتناع قيامه به فاننا نختار ان الله سبحانه وتعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم لاستحالة قيام احدهما بالآخر .

لكن كونهما منفصلين بهذا المعنى السابق لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ، اى لا يوجب كون الله سبحانه وتعالى في جهة من العالم الاّ اذا كان قابلا للكون في جهة ، وذلك هو محل النزاع، اما اذا اريد بالاتصال مايلازمه الاتحاد في الجهة والخير وبالانفصال مايلازمه الاختلاف فيهما ، فالاتحاد في الجهة والحيز اتصالا

---

(١) ابكار الافكار : ٢/٥٢٩ .

والاختلاف فيهما انفصالا ، وما يترتب عليه من ثبوت الجهة لله تعالى على كلا التقديرين انما يلزم ان لو كان البارى تعالى قابلا للحيز والجهة والا فلا مانع من خلوه عن الاتصال والانفصال معا مادام ليس قابلا للكون في جهة .

فاذا رام المثبتون اثبات الجهة لله تعالى بالاتصال والانفصال بهذا المعنى ونحن النفاة لا نسلّمه الا فيما يكون قابلا للحيز والجهة كان دورا لان الاتصال والانفصال اذا كانا طريق اثبات الجهة ، وهما في نفس الوقت متوقفان في ثبوتهما لشيء ما على كونه قابلا للجهة ، كان كل منهما متوفقا على الآخر وذلك دور ظاهر .

ونفاة الجهة عن الله تعالى اذ يعتمدون في ذلك على الدليل السابق وعلى غيره من الأدلة التالية — لا يعتمدون على دعوى البداهة والضرورة في نفي الجهة عن الله تعالى لأن دعوى البداهة في نفي الجهة عن الله تعالى دعوى ممتنعة ، فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء مخالفون في نفي الجهة عن الله تعالى فان اكتفى النفاة في نفيهم بمجرد دعوى الضرورة فانه لا يؤمن معارضة ذلك بمثله من قبل المثبتين ، فيدعون ضرورة اثبات الجهة في مقابل دعوى غيرهم لضرورة نفيها اى انه لابد من مناقشة المثبتين بالدليل على نحو ماتقدم .

يقول الآمدى : ان اريد بالاتصال والانفصال قيام احدهما بالآخر ، وامتناع القيام به ، فالبارى تعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم ، ولكن ذلك مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ، الا ان يكون الرب تعالى قابلا للكون في جهة وهو عين محل النزاع .

وان اريد بالاتصال : مايلازمه الاتحاد في الجهة والحيز ، وبالانفصال : مايلازمه الاختلاف في الجهة والحيز ، فذلك انما يتم ويلزم ان لو كان البارى تعالى قابلا للحيز والجهة ، والاّ فلا مانع من خلوه عنهما معا .

فان راموا اثبات الجهة بالانفصال والاتصال بهذا الاعتبار والخصم لا يسلّمه الاّ فيما هو قابل للجهة والحيز كان دورا ، ودعوى البديهة في ذلك ممتنع فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء ، واكثر العقلاء مخالفون في نفي الجهة عن الله تعالى وان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرفي النقيض . "١"

الدليل الثاني :

قالوا بان الله تعالى اما ان يكون داخل العالم او لا داخل العالم ولا خارجا عنه ، اما كونه لا داخل العالم ولا خارجا عنه فهو باطل ، اذ يستحيل وجود موجود بهذه الصورة لما يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين عنه ، فان كان داخل العالم والعالم بطبيعته في جهة فان مايكون فيه يكون في نفس تلك الجهة ، وان كان خارج العالم موازيا ومقابلا له فان كلا منهما يكون في جهة من الآخر والاّ لما كان خراجا عنه — وبذلك تثبت لله تعالى الجهة .

يقول الآمدى في عرض هذا الدليل : (انه (اى الله تعالى) اما ان يكون داخل العالم او خارجا عنه ، اولا داخل العالم ولا خارجا

---

(١) ابكار الافكار للآمدى : ٥٣٢/٢ .

عنه ، ولا جائز ان يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه ، فان اثبات موجود هذا حاله غير معقول .

وان كان داخل العالم : فالعالم في جهة ، فما هو فيه يكون في جهة ، وان كان خارج العالم : فلا بد وان يكون موازيا للعالم ومقابلا له فيكون في جهته والا لما كان خارجا عنه . "١"

وقد رد الآمدي على هذا الدليل بأن دعوى كون الموجود ان لا يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه غير معقولة ، انما تتم ان لو كان الشيء المحكوم عليه بذلك مما يكون قابلا للجهة والحيز فيحكم عليه بناء على ذلك انه لا يمكن ان يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه فهو اما ان يكون داخلا للعالم أو خارجا عنه ، اما وقد ثبت ان الله تعالى ليس كمثله شيء وانه غير قابل للجهة والتحيز في شيء والانفصال عنه ، فليس معقولا ان يقال فيه اما ان يكون داخلا للعالم أو خارجا عنه ، بل المعقول ان يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه وهو مانختاره لعدم دخوله فيما يقبل التحيز .

يقول الآمدي : باختيار انه لا داخل العالم ولا خارجا عنه ، فان ذلك انما هو من لوازم الجهة والحيز ، فما لا يكون في جهة ولا حيز ، فلا يكون متصفا به ، والقول بان ذلك غير معقول ، انما يصح فيما كان من ذوات الجهة والحيز ، اما ماليس من ذوات الجهة والحيز فالقول بانه اما داخل العالم واما خارج عنه ، فلا يكون معقولا . "٢"

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٢٩ .
(٢) المصدر السابق : ٢/٥٣٢ .

الدليل الثالث :

قالوا لقد وقع الاجماع على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به ولا معنى لقيام الصفات بالذات — بصفة عامة — الا انها في جهة الذات تبعا لتلك الذات ، فلو لم تكن ذاته سبحانه في جهة لماعقل قيام الصفات به سبحانه .

يقول الآمدى في عرض هذا الدليل لمثبتي الجهة : انا اجمعنا على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به ، ولا معنى لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة في جهة الذات تبعا للذات ، فلو لم تكن ذات الرب تعالى في جهة ، لما عقل قيام الصفات بها . "١"

وقد رد الآمدى على هذا الدليل بمنع ضرورة تفسير قيام الصفة بالذات بتبعيتها لها في الجهة والحيز ، وانه لا دليل على قصر قيام الصفات بالذات على هذا المعنى فقط .

يقول الآمدى : يمنع انه لا معنى لقيام الصفة بمحلها الا كونها موجودة في الحيز تبعا لمحلها فيه ، ومن المعلوم ان ذلك غير ضروري ، ولا دليل عليه . "٢"

وربما كان سند النفاة في نفي الضرورة عن هذا المعنى جواز وجود ذات غير قابلة للحيز والجهة فيكون قيام الصفات بها معناه تبعيتها لها في الوجود فقط .

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٣١ .
(٢) ابكار الأفكار للآمدى : ٢/٥٣٣ .

ولو سار النفاة على مبدأهم السابق لأجابوا عن هذا الدليل بأن قيام الصفات بالذات بمعنى تبعيتها لها في الجهة والحيز انما يكون في الذوات القابلة للجهة والحيز ، وقبول الذات الآلهية للجهة والحيز هو محل النزاع .

الدليل الرابع :

يقول الآمدى في عرضه : قالوا : ان الوجود منقسم الى قائم بنفسه ، والى غير قائم بنفسه ، بل هو معنى قائم بغيره والقائم بنفسه لا معنى له غير المتحيز بنفسه ، والقائم بغيره لا معنى له غير القائم بالحيز تبعا لمحله فيه ، فالبارى تعالى ان لم يكن متحيزا بنفسه فيكون قائما بغيره وهو محال . "١"

وقد أجاب الآمدى عن هذا الدليل بقوله : يمنع القول بأنه لا معنى للقائم بنفسه الا المتحيز بل القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه ، والله سبحانه وتعالى مستغن عن محل يقومه ، فهو قائم بنفسه بهذا المعنى ، وذلك لا يلزم من كونه في جهة "٢"

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٣٠ .

(٢) المصدر السابق : ٢/٥٣٣ .

ب ـ أدلتهم النقلية ومناقشة النفاة لها :

يقول الآمدى في عرض هذه الأدلة : استدلوا (اى المثبتون للجهة) بظواهر الآيات والاحاديث المشعرة بالحيز والجهة ، منهــا قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * "١" والاستواء معنــاه الارتفاع والعلو .

وقوله تعالى : * فان استكبروا فالذين عند ربك .. * "٢" والعندية مشعرة بالحيز والجهة .

ومنها قوله : * اليه يصعد الكلم الطيب * "٣" وقوله تعالى : * تعرج الملائكة والروح اليه * "٤" وذلك دال على جهة الفوقية .

وقوله تعالى : * هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلــل من الغمام .. * "٥" وقوله تعالى : * أأمــنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ... * "٦"

---

(١) سورة طه : الآية " ٥ "
(٢) سورة فصلت: الآية " ٣٨ "
(٣) سورة فاطر : الآية " ١٠ "
(٤) سورة المعارج : الآية " ٤ "
(٥) سورة البقرة : الآية " ٢١٠ " .
(٦) سورة الملك : الآية " ١٦ ".

وحديث النزول : * " ان الله ينزل الى السماء الدنيا في النصف الأخير من الليل .. " "١" وحديث الجارية حين سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الله ؟ فقالت : في السماء ... " "٢" فقرر أنها مؤمنة .

فمن في السماء يكون متحيزا فيه ، والدنو مشعر بالتحيز والصعود والعروج وكونهما اليه سبحانه يدلان على كونه في تلك الجهة ايضا ، وقالوا : اذا ثبت انه في جهة ، وجب ان يكون في جهة العلو اذ هي أشرف الجهات . "٣"

وقد أجاب النافون للجهة عن هذه الأدلة النقلية (كما يقول الآمدى) بانها ظواهر ظنية ، لا يمكن ان تكون مقابلة للدلالة العقلية النقلية — على حد تعبيرهم على نفي الجهة — فاذا تعارض دليلان يكون الجمع بينهما اولى من العمل بأحدهما دون الآخر ، فعلى هذا الاساس يمكن تأويل هذه الظواهر الظنية على وجه يوافق الدليل العقلي الذى اثبت نفي الجهة والحيز عنه سبحانه . "٤"

وقد أورد الآمدى خلاصة وافية لتأويلات نفاة الجهة لتلك الظواهر الشرعية وغيرها مما اتخذها المثبتون للجهة أدلة نقلية لهم في ذلك

---

(١) رواه احمد في مسنده رقم (٦٢) / مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي : ص ١١٥ .

(٢) صحيح مسلم : ٣٨١/١ ، ٣٨٢ .

(٣) ابكار الافكار : للآمدى : ٥٣٢/٢ .

(٤) المصدر السابق : ٥٣٤/٢ .

الاثبات فقال : قوله تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ فيؤول اما اجمالا كما هو عليه أكثر السلف : الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة " واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول : الاستواء الاستيلاء .

وقوله تعالى : ﴿ فالذين عند ربك .. ﴾ لم يرد به التقارب بالذوات والاحياز بل اراد به الاختصاص بالاصطفاء والاجتباء ، وقوله تعالى : ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب ﴾ معناه وقوعه من الله تعالى موقع الرضا وعلو الرتبة وتعظيم الشأن ، وليس المراد به الحركة والانتقال الى جهة الله تعالى ، فان الكلام عرض وهو غير منتقل .

وقوله تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه .. ﴾ فالمراد به مجيء أمر الرب تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ "١" اى امره بالاتفاق .

وقوله تعالى : ﴿ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ اى عذاب الله في ظلل من الغمام بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه .

وانما خصصه بالظلل من الغمام لأن أكثر العقوبات كانت يتقدمها ظلل من الغمام كما نقل .

وقوله تعالى : ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض ﴾

---

(١) سورة النحل : الآية "٢٦" .

فيحتمل ان يكون المراد به من حكمه في السماء وقهره ، ويحتمل انــه اراد به ملكا مسلّطا على عذاب المستوجبين للعذاب : اما جبريــل أو غيره ، ولهذا نقل ارباب التفسير ان جبريل عليه السلام هو الــذى جعل قرى قوم لوط دكا بقلب عاليها على سافلها .

وقوله صلى الله عليه وسلم للخرساء : " أين الله " ؟ فيحتمــل احد أمرين :

الأول :

انه يحتمل انه اراد استنطاقها بما ظن انه معتقد لها مــن الاينية ،ولا يدل ذلك على ان الرب تعالى متأيّن ، وهذا كما روى عنه عليه السلام انه قال لام جميل كم تعبدين من الآلهة ؟ فقالت : خمسة . وان مما نعلم امتناع التعدد في الآلهة ، وامتناع اعتقاد النبي صلى الله عليه وسلم لذلك .

ويحتمل انه اراد بقوله : اين الله ؟ أى اين موقع معرفة الله منك ، بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ،أما ان يكــون ذلك اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم الى اينيّة الرب تعالى فكلا . ولهذا قد روى عنه عليه السلام انه قيل له : اين الله ؟ فقال : ليــس لمن أيّن الأين أين "٢" ، واما اشارة الخرساء الى السماء وتقرير الرسول صلى الله عليه وسلم لها ، فليس فيه مايدل على انها قصدت بالاشارة اثبات

---

(١) لم أعثر عليه في كتب الحديث لا الصحيحة منها ولا الضعيفــة واغلب الظن انها عبارة فلسفية اضافها احد نساخ كتاب ابكــار الافكار اليه فلا يصح نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

الجهة ، بل لعلها قصدت تعريف الهها بخالق السماء ورافعها ، تنبيها بالأعلى على الادنى .

وأما رفع الايدى الى السماء حالة الدعاء ، فليس ذلك مما يدل على ان الله تعالى في جهة السماء ، بل انما كان ذلك ، لانها قبلة الدعاء ،كما ان البيت العتيق قبلة الصلاة . وكما ان جهة الارض محل للسجود ، فكما لا يدل التوجه في الصلاة الى البيت على ان الله تعالى في جهة البيت ، ولا السجود ووضع الجبهة على الارض على ان الله تعالى في جهة الارض فكذلك رفع الايدى الى السماء ، وذلك لأن الله تعالى كما له تخصيص بعض الاماكن وبعض الأزمان ، ببعض العبادات فكذا له تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه ببعض العبادات دون بعض ."١"

---

(١) ابكار الافكار : للآمدى ٢/٥٣٤-٥٣٦ .

ثانيا : نفي الجهة عن الله تعالــــى

١ - نفاة الجهة عن الله تعالى :

ذهب المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة والظاهرية وغيرهم الـــى نفي الجهة عن الله اعتقادا منهم ان اثباتها لله تعالى يلزم منه ان يكـــون البارى متحيزا واذا كان كذلك صار جسما وهو محال ، وسنعرض بالتفصيل لادلتهم في ذلك وماورد عليها من اعتراضات ومناقشات .

٢ - أدلتهم العقلية على نفي الجهة :

أ - دليل المعتزلة :

وينبني نفيهم للجهة على ان التحيز فيها من لوازم الاجســـام أصالة والاعراض تبعا لها والله سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية والعرضية ومن ثم فهو منزه عن الحلول في الجهة فلا يكون سبحانه وتعالى مقابـــلا ولا في حكم المقابل .

وعلى هذا الاساس يبني المعتزلة قولهم باستحالة الرؤية لله تعالى على اساس ان الرؤية لا تكون الا لما يجوز عليه التحيز في الجهة على سبيل المقابلة وهذا عندهم منفي عن الله تعالى كما قدمنا آنفا ، ومن ثم ينفـــون عنه الرؤية .

يقول القاضي عبد الجبار : ان الرائي منا بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل ، لأن المقابلة والحلـــول

انما تصح على الأجسام ، أو في حكم المقابل وان القديم تعالى لا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ، لأن المقابلة والحلول ، انما تصح على الاجسام والاعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل . "١"

ب - أدلة الاشاعرة :

وأما الاشاعرة فقد نفوا اطلاق الجهة على الله تعالى واستدلوا على ماذهبوا اليه بالادلة التالية :

الأول :

انه تعالى لو كان في حيز وجهة فاما ان يكون اختصاصه تعالى في الحيز والجهة راجعا الى ذاته او الى مخصص آخر غير الذات ، فاذا قيل بأن اختصاصه للجهة والحيز عائد الى ذاته فهو باطل وذلك لاستواء جميع الاحياز في نسبتها الى ذاته سبحانه واذا قيل بأن الاختصاص راجع الى امر آخر غير الذات ، فاما ان يكون ذلك الأمر قديما او حادثا ، والقول بأنه قديم باطل ، لأنه يؤدى الى تعدد القدماء ، ولأن مايقوم بالذات من الامور يعد من الاعراض والعرض متجدد وغير باق ، فلا يكون قديما ، فالقول بذلك باطل ، وان كان ذلك الأمر المخصص له بالجهة والحيز حادثا ادى الى قيام الحوادث به سبحانه وهو باطل ، واذا انتفى اختصاص البارى تعالى بالحيز والجهة سواء لذاته أو لغيره ، ثبت انتفاء الجهة عنه سبحانه .

---

(١) شرح الاصول الخمسة : ٥٢٤/٢ .

يقول الآمدى : احتج الاصحاب على امتناع كون الرب تعالى في جهة وحيز بمسالك منها : انه تعالى لو كان مختصا بحيز وجهة لم يخل : اما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته ،او لكون قام بذاته اوجب اختصاصه بذلك الحيز لا جائز ان يقال بالاول : لان نسبة جميع الاحياز الى ذاته تعالى نسبة واحدة ، فليس اختصاص ذاته بالبعض اولى من البعض ، وان كان الثاني فذلك الكون : اما قديم واما حادث . لا جائز ان يكون قديما اذ الكون عرض ، والعرض متجدد وغير باق ، فلا يكون قديما ، وان كان حادثا : كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما سلف . "١"

واعترض على هذا الدليل بأن الحكم بتساوى الاحياز في نسبتها الى الله تعالى غير مسلم لعدم توفر الدليل على صحة ذلك ولجواز اختلاف الاحياز والجهات في نسبتها الى الله تعالى .

كما ان القول بالاختصاص بالحيز والجهة لمخصص غير الذات غير مسلم أيضا ، اذ من الجائز ان يكون ذلك الاختصاص عائدا الى الذات ، ومن الجائز ايضا ان يكون في بعض الاحياز والجهات مايوجب ذلك الاختصاص ، وبذلك لا يتم الدليل .

يقول الآمدى : ولقائل ان يقول : من الجائز ان تكون الاحياز والجهات مختلفة ، فان التماثل غير معلوم بالضرورة والا قام عليه دليل نظرى . وعند ذلك فلا نسلم ان نسبتها الى ذات البارى تعالى

---

(١) ابكار الافكار للآمدى : ٢/٥٢٤ .

على السويّة ، وعند ذلك فمن الجائز ان يكون اختصاص ذاته ببعض الجهات لذاته .

او أن بعض الاحياز اقتضى لذاته ان يكون مختصا بالبارى تعالى دون غيره من غير كون موجب للاختصاص . "١"

الدليل الثاني :

انه تعالى لوكان متحيزا لكان مشاركا للجوهر في اخص اوصافه وهو الاختصاص بالحيز والجهة ، لأن تحيّز الجوهر هو الذى يميزه عن جميع الاعراض ، ولوكان البارى تعالى مشاركا للجوهر في أخص اوصافه وهو الاختصاص بالحيز والجهة للزم ان يكون مماثلا له فكان جوهرا مثله ، اذ ان المشتركين في أخص الاوصاف يلزم تماثلهما والاّ، جاز اتصاف احد المشتركين في أخص الاوصاف بصفة لا وجود لها في الآخر ولجاز اشتراك المختلفات في اخص صفة الواحد منها ، فلوكان البارى تعالى متحيزا لكان جوهرا وذلك باطل .

ونهاية الدليل بعد تمام الملازمة انه لوكان البارى تعالى متحيزا لكان جوهرا وذلك باطل .

يقول الآمدى : — اى من ادلة المتكلمين — انه لوكان البارى تعالى متحيزا لكان مشاركا للجوهر في اخص اوصافه ،والمشتركات في أخص الاوصاف يلزم تماثلها ، ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى جوهرا وهو باطل .

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٢٤ .

وبيان ان الاختصاص بالحيز من أخص اوصاف الجوهر . ان تميز الجوهر عن جميع الاعراض ليس الا بذلك ، فكان اخص وصف له ، وبيان ان الاشتراك في أخص الأوصاف ، يوجب التماثل .

انه لو لم يكن كذلك لجاز اختصاص احد السوادين بصفة لا ثبوت لها في الثاني ، ولجاز اشتراك المختلفات في اخص صفة الواحد منها ، ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة ، علما ، قدرة ، الى غير ذلك وهو محال . "١"

واعترض على هذا الدليل في مقدمتيه وذلك بمنع التلازم بين ثبوت التحيز والجهة لله تعالى ومشاركته بذلك للجوهر في أخص اوصافه لأن التحيز لا يثبت كونه اخص صفة للجوهر الا اذا استحال كونه صفة لله تعالى ، فاذا توقف امتناع اتصاف الله بالتحيز على كون الاختصاص بالحيز من اخص أوصاف الجوهر كان ذلك دورا ظاهرا وهو محال .

أما الاعتراض على المقدمة الثانية فهو على فرض ان الاختصاص بالحيز من أخص صفات الجوهر وان اتصاف البارى بالحير والجهة يعني مشاركته للجوهر في اخص صفاته على فرض ذلك ، فانه يتوجه المنع على المقدمة الثانية ، وهي المشاركة في اخص الصفات يوجب التماثل في كل شيء .

يقول الآمدى : ولقائل ان يقول : وان سلم مشاركة البارى تعالى للجوهر في الاختصاص بالحيز ، فلا نسلم ان اختصاص الجوهر بالحيز

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٢٣ .

من أخص اوصاف الجوهر ، وانما يكون من اخص اوصاف الجوهر ان لو لم يكن ذلك من صفات الرب تعالى ، وانما يمتنع ان يكون من صفات الرب تعالى أن لو كان من اخص صفات الجوهر ، فاذن يتوقف امتناع اتصاف الرب تعالى به على أنه من أخص صفات الجوهر ، وكونه من اخص صفات الجوهر متوقف على امتناع كونه صفة للرب تعالى وهو دور ممتنع ، ولو سلمنا ان الاختصاص بالحيز من اخص اوصاف الجوهر ، فلا نسلم ان يكون الاشتراك موجبا للتماثل . "١"

<u>الدليل الثالث :</u>

انه تعالى لو كان مختصا بحيز وجهة فاما ان يكون مشارا اليه واما ان لا يكون مشارا اليه ، فان لم يكن مشارا اليه لم يكن وجوده في الحيز والجهة حقيقة ، بل لفظا ، واذا كان مشارا اليه ، فاما ان يكون له بعد أو ما لا بعد له ، فان لم يكن له بعد لم يكن موجودا في الجهة حقيقة ، ولم يكن اختصاصه بالحيز والجهة الا لفظا ، لأن وجوده عندئذ لا يكون كوجود الجوهر في الحيز بامتداد ابعاده فيه .

وان كان ما له بعد فاما ان يكون متناهيا من جميع الجهات أو من بعضها ، او غير متناه كذلك منها او من بعضها ، فان كان غير متناه في جميع الابعاد او في بعضها فهو محال وذلك لتناهي الابعاد

---

(١) ابكار الافكار للآمدي ٢/٢٥٣ .

وان كان متناهيا كان لا محالة مقدرا ، والمقدر على شكل دون آخر يحتاج الى مقدر ومخصص لذلك الشكل دون غيره ، بينما ان جميع الاشكال والاقدار بالنسبة الى ذاته سواء ، ثم انه يوءدى الى قيام الحوادث بذاته تعالى وهو مايقوم به من شكل وقدر مخصوص وكل ذلك باطل ، فبطل ما ادى اليه من اختصاصه سبحانه وتعالى بالحيز والجهة.

يقول الآمدى : انه لو كان البارى تعالى مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح ان يقع في امتداد الاشارة او لا يصح عليه ذلك . فان لم يصح عليه ذلك : فليس في تلك الجهة حقيقة ، بل لفظا . وان صح عليه ذلك : فاما ان يكون له بعد ،أو لا بعد له اصلا ، فان لم يكن له بعد وامتداد ، فليس في الحيز ككون الجوهر في الحيز ، والنزاع في كونه آن ذاك متحيزا ليس الآ من جهة اللفظ ، لا من جهة المعنى ، وان كان له بعد : فلا بد وان يكون متناهيا من جميع الجهات ، والآ فهو غير متناه من جميع الجهات أومن بعض الجهات وهو محال لتناه الابعاد .

واذا كان متناهيا من جميع الجهات فله شكل ومقدار ، وما من شكل ومقدار يقدر له الآ وفرض الأكبر والاصغر جائز عليه عقلا ، ونسبة الكل الى ذاته واحدة فاختصاص ذاته بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا من خارج والآ فلا أولوية لما اختص به دون غيره .

ويلزم من ذلك ان يكون ما اختص به الرب تعالى من الشكل والمقدار حادثا ، وهو محال لما فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى . "١"

---

(١) المصدر السابق : ٥٢٥/٢ ، ٥٢٦ .

وقد اعترض على هذا الدليل بتقرير قضية اساسية ينبني عليهما هذا الاعتراض ، تلك القضية هي ان جميع الاشكال غير متساوية وكذلك المقادير ، وعلى هذا فلا مانع من القول بوجوب اختصاصه تعالى بهذا الشكل لا بغيره وبهذا المقدار دون غيره ، وان يكون هذا الاختصاص راجعا الى الذات الآلهية لا الى مخصص خارجي ، وانما يستحيل الاختصاص الذاتي بأحد الأشكال واحد المقادير ويحتاج الى المخصص ضرورة أن لو تساوت الأشكال والمقادير .

يقول الآمدى : واعترض عليه - اى على الدليل الثالث - بأن المقادير والاشكال مختلفة ، وعند ذلك فلا مانع من القول بوجوب اختصاص الرب تعالى بواحد منها لذاته دون غيره ، وانما يلزم الامتناع ان لو تماثلت المقادير والأشكال وهي غير متماثلة. "١"

الدليل الرابع :

انه تعالى لو كان في حيز وجهه فاما ان يصح منه الخروج والانتقال عن هذا الحيز والجهة ، واما ان لا يصح منه الخروج والانتقال عنهما ، فان صح منه الخروج عنهما لزم اتصافه سبحانه بالحركة ، والحركة حادثة ، فيلزم ان يكون البارى تعالى محلا للحوادث وهو محال ، وان لم يصح منه الخروج والانتقال عن الحيز والجهة ، كان زمنا عاجزا ، تعالى الله عن ان يكون عاجزا لعدم جواز النقص في صفاته تعالى ، واذا ثبت ذلك بطل اتصافه سبحانه بالحيز والجهة .

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٢٩ .

يقول الآمدى : واحتج اصحابنا كذلك من انه لو كان تعالى مختصا بحيز وجهة : فاما ان يصح عليه الخروج والانتقال عنه أو لا يصح عليه ذلك . فان كان الأول : فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة ، والحركة حادثة لحدوث اجزائها ، فيكون محلا للحوادث ، وهو محال .

وان كان الثاني : فيكون كالزمن العاجز ، وذلك صفة نقص في حق الله تعالى . "١"

واعترض على هذا الدليل بأن عدم الخروج والانتقال من الحيز والجهة يكون عجزا في حق القابل للانتقال والحركة ، اما اذا كان سبحانه وتعالى غير قابل لهما فلا يكون عدم انتقاله وحركته عجزا منه سبحانه والاّ لعد عاجزا سواء كان متحيزا أم لا وذلك باطل ، فان من لا يكون قابلا لشيء ثم لا يفعله فانه لا يعتبر عاجزا عنه ، وغاية الاعتراض اثبات وجود الرب تعالى في جهة لا ينتقل عنها وان ذلك لا يستلزم المحال في حقه تعالى .

يقول الآمدى : واعترض عليه — اى على هذا الدليل — بأن امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص غير مسلم . والعجز عن الانتقال عنه انما يتحقق فيما من شأنه ان يكون قابلا للانتقال فما لم يتبين ان الرب تعالى قابل للانتقال عن حيزه فامتناع الانتقال عليه منه لا يكون عجزا ، فلا يكون ذلك من صفات النقص ، والاّ كان الرب تعالى موصوفا بالعجز عن الحركة ، لامتناعها عليه وان لم يكن متحيزا وهو محال . "٢"

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٢٩ .
(٢) ابكار الافكار للآمدى : ٢/٥٢٩ .

الدليل الخامس :

وقد أضافه صاحب المواقف الى ماسبق من أدلة وخلاصته ان الله تعالى لو كان في جهة ومكان للزم قدم المكان والجهة وهذا يؤدى الى تعدد القدماء وهو باطل اذ البرهان انه لا قديم الا الله تعالى كما أجمع عليه المتخاصمون .

يقول صاحب المواقف : لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة ، وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق بين المتخاصمين . "١"

الدليل السادس :

وقد اضافه الرازى الى مانقلناه عن الآمدى من أدلة على نفي الجهة عن الله تعالى وجملته ان الله تعالى لو كان في جهة ، فاما ان يكون قابلا للقسمة أو لا يكون فان كان غير قابل للقسمة فيكون حينئذ جزءا لا يتجزأ كالجوهر الفرد بحيث يتنزه الله تعالى عنه وان كان منقسما كان لا محالة جسما لان الجسم منقسم ومركب من اجزاء وابعاض ، كما انه لو سلم انه تعالى في جهة فوق لكان بالنسبة الى غيرنا اسفل منهم لأن الارض كروية وهذا يؤدى الى ان يكون البارى تعالى فوق بعض الأكوان واسفل بعضها وهذا باطل ، فيبطل وصف الله تعالى بالجهة .

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ٣١ .

يقول الرازى : كل ماكان في جهة : اما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة ، فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بالحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة ، واما ان كان مشارا اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض ولهذا السر اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز والجهة لابد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض .

ويقول أيضا : العالم كره فاذا كان كذلك وجب ألاّ يكون في الجهة أصلا ، انما قلنا ان العالم كره وذلك لأنّا اذا رصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه في البلاد الشرقية أول الليل وجدناه في البلاد الغربية في آخر الليل ،فعلمنا ان اول الليل في المشرق هو بعينه آخر الليل في المغرب ، وذلك يدل على ان العالم كره .

اذا ثبت ذلك فنقول : الجهة التي فوق رؤوسنا هي بعينها اسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الارض ، فلو كان الله تعالى فوقا لنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الارض ، ولو كان فوقا لهم لكان العكس بالنسبة الينا ، فثبت انه لو كان في جهة وجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض الجوانب ولما كان ذلك باطلا ، ثبت انه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة. "١"

---

(١) انظر الاربعين للرازى ص ١٠٩ - ١١٣ وأساس التقديس له : ص ٤٥ .

ولا يكاد يخرج الغزالي فيما ذهب اليه من نفي الجهة ولوازمها عن الله تعالى عما اورده المتكلمون في هذا الجانب. "١"

الدليل السابع :

وهو الذى ارتضاه الآمدى بعد ان فنّد الادلة الاربعة الاولى على نحو ما ذكرنا عنه سابقا ، وموجز هذا الدليل ان البارى تعالى لو كان في جهة فاما ان يكون متحيزا فيها أو غير متحيز ، فان لم يكن متحيزا فيها كان القول بوجوده فيها مجرد دعوى لفظية لا حاصل لها. وان كان متحيزا فيها كان جوهرا وكونه جوهرا باطل بالادلة السابقة (في نفي الجوهر عنه سبحانه) . ونتيجة الدليل على هذا النحو ان الله تعالى ليس في جهة على كلا التقديرين .

أما الملازمة الاولى :

فظاهره ولهذا لم يستدل عليها لان الموجود في الشيء يكون متحيزا فيه بداهة فان لم يكن متحيزا في الجهة فلا يكون موجودا فيها ، ويكون القول بوجوده كما قلنا مجرد دعوى لفظية لا معنى لها .

وأما الملازمة الثانية :

وهي انه لو كان متحيزا في جهة لكان جوهرا فلأنه حينئذ يشارك الجوهر في كون قبوله للتحيز راجعا لذات الجوهر أو لصفة قائمة به ، لا لأمر خارج عنه ، واذا اشبهه في ذلك كان جوهرا مثله .

أما الدليل على استحالة رجوع قبول التحيز لأمر خارج فذلك لأن

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٩٥ - ٩٦ .

هذا الأمر الخارج اما ان يكون مخالفا له من كل وجه أو من وجه دون وجه ولا يمكن ان يرجع قبول التحيز لأمر خارج مخالف له من كل وجه لأنه لابد من المناسبة الطبيعية بين الجوهر والحيز أى بين القابل والمقبول ، فاذا وجد في الأمر المخالف مثل تلك المناسبة لم يكن مخالفا من كل وجه وهذا هو المفروض فيستحيل لذلك قبول التحيز لأمر خارج عنه مخالف له من كل وجه ، وان كان هذا الأمر الخارج موافقا له من وجه ومخالفا له من وجه فان القبول لابد وان يرجع الى الوجه المشترك بينهما حتى يصح كونه علة القبول فيهما (الجوهر والامر الخارج) .

وبعد الانتهاء من ابطال كون المقتضي للتحيز في الجوهر امرا خارجا لايبقى الآ ان تكون العلة هي نفس ذات الجوهر او صفة قائمة به فان كانت العلة ذات الجوهر وانها هي التي تقتضي التحيز فاقتضاء ذات الباري تعالى للتحيز يجعلها جوهرا وذلك باطل ، وان كانت العلة في اقتضاء الجوهر للحيز صفة قائمة به وهو قابل لها ، فقبوله لها ان كان بصفات غير متناهية لزم التسلسل ، وان كان قبول الجوهر لها لذاته او لصفات معدودة تنتهي الى صفة يقبلها لذاته فان مثل هذه الصفة التي يقبلها الجوهر لذاته لو كانت هي العلة في قبوله للتحيز لكانت هي نفس العلة في قبول الباري تعالى قائمة به ضرورة الاشتراك في علة قبول التحيز وقيام صفات الجوهر بالباري تعالى يؤدى الى تناهي ذاته وهو محال ، فاذا انتهى الأمر الى استحالة قيامها بذات الباري وكان قبول الباري تعالى للتحيز لذاته كما هو الحال في الجوهر ادى ذلك الى كون الباري تعالى جوهرا وذلك مم... لما قدمنا .

يقول الآمدى : الواجب ان يقال : لو كان البارى تعالى في جهة لم يخل : اما ان يكون متحيزا أو ليس ، فان لم يكن متحيزا بها ، ولا هو مما تحيطه الابعاد والامتدادات ، ولا هو واقع في مسامتة الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها الآن من جهة اللفظ ولا حاصل له ، وان كان متحيزا بها لزم ان يكون جوهرا ، فان من نظر الى ماهو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم ان قبوله لها اما لذواتها ولكونها جواهر أو لصفة قائمة بها ، وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون البارى تعالى قابلا للتحيز باعتبار ماقبل به غيره التحيز من الجواهر ، فانه ان قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما ان يكون مخالفا للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه ، فان كان مخالفا له من كل وجه فيستحيل ان يتفقا في قبول حكم واحد وتأثير واحد فانه مهما لم يكن بين القابل والمقبول مناسبة طبيعية ، بها يكون احدهما قابلا والآخر مقبولا ، والا لما تصور من المبدع قيام احدهما بالآخر ، لا بالارادة ولا بالطبع كما لا يتصور منه اقتضاء قيام الجوهر بالعرض والسواد بالبياض والبياض بالسواد .

واذا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول فالشيئان المختلفان من كل وجه ان قامت بأحدهما اي مناسبة طبيعية استحال ان يكون الآخر مناسبا له من تلك الجهة والا كان مماثلا له من جهة مافيا لمناسبة وهو خلاف الفرض .

وان كان مخالفا له من وجه وموافقا له من وجه فلا بد وان يكون القبول باعتبار مابه الاشتراك والا لزم المحال السابق ، وهو ممتنع.

وعلى هذا فان كان قبول مافرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها ولجوهرها لزم ان يكون البارى جوهرا ، وهو ممتنع لما مضى ، وان كان باعتباره صفة قائمة به وهو قابل لها ، فلا بد وان تكون تلك الصفة قائمة بذات الرب ، لضرورة ماحققناه ، وعند ذلك فقبول الجوهر لتلك الصفة اما لذاته او لصفة أخرى فان كان لصفة أخرى فاما ان يتسلسل الأمر الى غير النهاية ، أو ينتهي الى صفة قبولها ليس الا لذات ماقامت به من الجوهر : لا جائز ان يقال بالأول لما فيه من الامتناع ، وان قيل بالثاني لزم تناهي ذات واجب الوجود ، وذلك مع ما اوجبناه من ان الاشتراك في القابل ، يوجب جعل ذات واجب الوجود جوهرا لكون ما انتهى اليه قبول التحيز من الجواهر جوهرا ، لكن البارى ليس بجوهر كما سلف ، فليس في جهة. "١"

---

(١) غاية المرام في علم الكلام : ص ١٩٦ .

ثالثا : موقف السلف من قضية الجهة

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان القول الشامل في هـذا الباب (يعني باب الصفات الخبرية) : ان يوصف الله بما وصف بـه نفسه أو وصفه رسوله صلى الله عليه وسلم ، وبما وصفه به السابقون الاولون لا يتجاوز القرآن والحديث .

ومذهب السلف انهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفـه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ونعلم ان ماوصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي بل معنـاه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، لا سيما اذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وافصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق فـي البيان والتعريف ، والدلالة والارشاد .

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسـة المذكورة باسمائه وصفاته ، ولا في افعاله ، فكما نتيقن ان الله سبحانـه له ذات حقيقية وله افعال حقيقية : فكذلك له صفات حقيقية وهو ليـس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ولا في افعاله ، وكل ما اوجـب نقصا أو حدثا فان الله منزه عنه حقيقة ، فانه سبحانه وتعالى مستحـق للكمال الذى لاغاية فوقه .

فمذهب السلف بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ماوصف به نفسه ووصفه به رسوله ، فيعطلون اسمـاءه الحسنى وصفاته العليا ويحرفون الكلم عن مواضعه ، ويلحدون في اسماء الله وآياته ." [1]

---
(١) مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ٥/٢٦ ، ٢٨ .

وهذا ماينتهي اليه المؤمن عقلا ودينا في قضية الصفات الخبرية بصفة عامة وفيما يتعلق بقضية الجهة واطلاقها على الله تعالى — وهو موضوع حديثنا في هذا الفصل فاننا نرى شيخ الاسلام ابن تيمية يعتبره لفظا مجملا لم يصرح به الشرع لا نفيا ولا اثباتا كما صرح بصفات الاستواء والفوقية والعلو ، ولهذا كان لابد في اطلاقه على الله تعالى ، أو في نفيه عنه من تحديد المراد به قبل النفي او الاثبات فاذا اريد به معنى صحيحا ثابتا في حق الله تعالى اثبتناه والاّ نفيناه .

يقول ابن تيمية في ذلك : فلفظ الجهة يراد به شيء موجود فيكون مخلوقا ، كما اذا اريد بالجهة نفس العرش ، او نفس السموات ، وقد يراد ماليس بموجود غير الله تعالى ، كما اذا اريد بالجهة مافوق العالم .

ومعلوم انه ليس في النصوص اثبات لفظ الجهة ولا نفيه ، كما في اثبات العلو والاستواء والفوقية ، والعروج اليه ونحو ذلك ، وقد علم انه ماثم موجود الاّ الخالق والمخلوق ، والخالق مباين للمخلوق — سبحانه وتعالى — ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، فيقال لمن نفى الجهة : اتريد بالجهة انها شيء موجود مخلوق ؟ فالله ليس داخلا في المخلوقات ، أم تريد بالجهة ماوراء العالم ؟ فلا ريب ان الله فوق العالم مباين للمخلوقات ، كذلك يقال لمن قال الله في جهه : أتريد بذلك أن الله فوق العالم ؟ أو تريد ان الله داخل في شيء من المخلوقات ؟ فان اردت الأول فهو حق ، وان اردت الثاني فهو باطل . "١"

---

(١) مجموعة الفتاوى ، لابن تيمية : ٣/٤١ ، ٤٢ .

وإذا كان الشرع لم يأت بلفظ الجهة لا نفيا ولا اثباتا كما يقول ابن تيمية الا ان الاستواء على العرش وعلوه سبحانه على سماواته وكونه فوق خلقه — كل هذه المعاني ثابتة لله تعالى بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وهي وان لم تكن تتضمن لفظ الجهة الا انها تثبت لله تعالى معنى جهة الفوقية والعلو ، ولهذا فاننا سنتناول هذه الصفات بيانا لمعناها وعرضا لأدلة ثبوتها لله سبحانه وتعالى ثبوتا يليق بكماله دون تشبيه او تمثيل .

فأما الاستواء فقد ورد ذكره في سبعة مواضع من القرآن الكريم وهي :

الأول :

قوله تعالى : * ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الأمر مامن شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون * "١"

الثاني :

قوله تعالى : * الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخّر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الأمر يفصّل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون * "٢" .

---

(١) سورة يونس : الآية " ٣ "

(٢) سورة الرعد : الآية " ٢ ".

الثالـث :

قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * "١"

الرابـع :

قوله تعالى : * الذى خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا * "٢"

الخامس :

قوله تعالى : * الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون * "٣"

السادس :

قوله تعالى : * هو الذى خلق السموات والأرض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم مايلج في الأرض ومايخرج منها وما ينزل من السماء ومايعرج فيها وهو معكم اين ماكنتم والله بما تعملون بصير * "٤"

---

(١) سورة طه : الآية " ٥ " .
(٢) سورة الفرقان : الآية " ٥٩ " .
(٣) سورة السجدة : الآية " ٤ " .
(٤) سورة الحديد : الآية " ٤ " .

وأما الاحاديث التي اثبتت صفة الاستواء لله تعالى فمنها :

الأول :

حديث ابي هريرة رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ان الله كتب كتابا قبل ان يخلق الخلق : ان رحمتي سبقت غضبي ، وهو عنده فوق العرش " . "١"

الثاني :

حديث جبير بن مطعم ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان الله فوق عرشه ، فوق سماءاته وسماواته فوق ارضه مثل القبة ، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبة " . "٢"

وأما الآثار عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فكثيرة منها :

قول عبد الله بن رواحة رضي الله عنه :

شهدت بأن وعد الله حق وان النار مثوى الكافرينا

وان العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا "٣"

ودخل ابن عباس رضي الله عنه يوما على عائشة وهي في النزع فقال : كنت احب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رسول الله ولم يكن يحب الا طيبا وانزل الله براءتك من فوق سبع سماوات " . "٤"

---

(١) حديث صحيح ، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للالباني : رقم ١٦٢٩ .

(٢) ضعيف الاسناد / انظر شرح العقيدة الطحاوية : ص ٣١٠ .

(٣) ضعيف الاسناد / انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ص ٣١٥

(٤) انظر كتاب اربح البضاعة في معتقد اهل السنة والجماعة ص ٤٦ .

يقول الأشعري بعد ذكر هذه الأدلة من الكتاب والسنة : فكل ذلك يدل على انه تعالى في السماء مستوعلى عرشه ، والسماء باجماع الناس ليست الأرض فدل على ان الله تعالى منفرد بوحدانيته مستوعلى عرشه . "١"

وقال الدارمي : "٢" فالله تعالى فوق عرشه فوق سماوته بائن من خلقه ، فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف الهه الذى يعبد ، وعلمه من فوق العرش بأقصى خلقه وادناهم واحد .. "٣"

وقد روى عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن "٤" شيخ مالك رحمهماالله لما سئل عن قوله : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ قال : الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ وعلينا التصديق . "٥"

---

(١) الابانة في اصول الديانة : ص ٣٦ .

(٢) هو عثمان بن سعيد الدارمي الحافظ صاحب التصانيف ، ثقة حجة احد الحفاظ الاعلام طاف البلاد الاسلامية في طلب الحديث وصنف المسند الكبير ، مات سنة ٢٨٠ هـ ، شذرات الذهب لابن عماد / ١٧٦/٢ .

(٣) الرد على الجهمية للدارمي : ص ١٨ .

(٤) ربيعة بن فروخ التميمي بالولاء المدني امام حافظ فقيه مجتهد كان بصيرا بالرأى فلقب بربيعة الرأى شيخ مالك بن انس مات بالمدينة سنة ١٣٦ هـ / الاعلام : ٤٢/٣ .

(٥) العلو للعلي الغفار للذهبي : ص ٩٨ ، وانظر اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم : ص ٧٥ .

وقد روى ان مالك بن أنس لما سئل عن هذا السوءال قال : الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسوءال عنه بدعة. "١"

ويقول الباقلاني "٢" : فان قالوا : هل تقولون ان الله بكل مكان ؟ قيل : معاذ الله بل هو مستوعلى عرشه كما اخبر في كتابه فقال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ "٣"

وقال ابن خزيمة : "٤" فنحن نوءمن بخبر الله تعالى ان خالقنا مستوعلى عرشه لا نبدل كلام الله ولا نقول قولا غير الذى قيل لنا كما قالت المعطلة الجهمية انه استولى على العرش لا استوى ، فبدلوا قولا غير الذى قيل لهم كفعل اليهود لما أمروا ان يقولوا حطة ، فقالوا : حنطة مخالفين لأمر الله عزوجل كذلك الجهمية . "٥"

---

(١) العلو للعلي الغفار الذهبي : ص ٩٨ .

(٢) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني قاضي من كبار علماء الكلام انتهت اليه الرئاسة في مذهب الاشاعرة سكن بغداد ومات فيها عام ٤٠٣ هـ / الاعلام : ٧/٤٦ .

(٣) التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٠ .

(٤) محمد بن اسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الحافظ صاحب التصانيف روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما ، تنقل في الامصار لطلب العلم ورحل اليه الطلاب مات سنة ٣١١ هـ ، شذرات الذهب : ٢/٢٦٢ .

(٥) كتاب التوحيد لابن خزيمة : ص ١٠١ .

وقال ابن فورك بعد ان حكى اربعة عشر قولا : وأظهر الاخبار ماتظاهرت عليه الآى والاخبار ، والفضلاء الاخيار : ان الله على عرشه كما اخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ،بلا كيف ، بائن من جميع خلقه وهذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقاة ، وهو قول ابي عمر بن عبد البر والطلمنكي والخطابي ، ونقل البيهقي "١" باسناد صحيح عن الاوزاعي "٢" انه قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله تعالى ذكره فوق سماواته ونوءمن بما وردت به السنة من صفاته .

وروى عن قتيبة بن سعيد "٣" قوله : هذا قول الأئمة في الاسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ .

وقال ابو نصر السجستاني : وأئمتنا كسفيان الثوري "٤"

---

(١) هو ابو بكر احمد بن الحسين علي البيهقي الشافعي صاحب التصانيف منها الاسماء والصفات والسنن الكبرى والصغرى وغيرها . مات سنة ٤٥٨ هـ ، شذرات الذهب : ٣/٣٠٥ .

(٢) عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي اثنى عليه جمع من علماء عصره ومن بعدهم عاش في بيروت ومات فيها سنة ١٥٧ هـ / تهذيب التهذيب : ٥/٣٨٦ .

(٣) قتيبة بن سعد بن جميل الثقفي بالولاء من كبار رجال الحديث روى عنه البخارى ومسلم ،مات سنة ٢٤٠ هـ / الاعلام : ٦/٢٧ .

(٤) سفيان بن سعيد الثورى ،امير الموءمنين في الحديث سيد أهل زمانه في علوم الدين مات سنة ١٦١ هـ / الاعلام : ٣/١٥٨ .

ومالك بن أنس "١" ، وسفيان بن عيينة "٢" ، وحماد بن زيد "٣" ،وحماد ابن سلمة "٤" ، وعبد الله بن المبارك "٥" ، وفضيل بن عياض "٦" ،واحمد ابن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلي "٧" ، متفقون على ان الله تعالى بذاته فوق العرش وان علمه بكل مكان ، الى ان قال : فمن خالف شيئا من ذلك فهو منهم برئ وهم منه براء .

وقال معمر بن احمد الاصفهاني : ان الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول والكيف مجهول والله عز وجل بائن من خلقه ، والخلق منه بائنون .

ونقل عن الشيخ نصر المقدسي "٨" قوله : ان الله مستو على عرشه بائن من خلقه ،كما قال في كتابه : * وان الله قد أحاط بكل شيء علما * "٩" ، * وأحصى كل شيء عددا * "١٠" "١١" .

---

(١) مالك بن أنس بن مالك الاصبحي امام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة واليه تنسب المالكية ، كان صلبا في الدين بعيدا عن الامراء والملوك مات بالمدينة سنة ١٧٩ هـ ، الاعلام : ١٢٨/٦ .

(٢) سفيان بن عيينة الهلالي الكوفي محدث الحرم المكي من الحفاظ الثقات مات سنة ١٩٨ هـ / الاعلام : ١٥٩/٣ .

(٣) حماد بن زيد بن درهم الأزدى مولاهم شيخ العراق في عصره من حفاظ الحديث مات سنة ١٦٧ / الاعلام : ٣٠٢/٢ .

(٤) حماد بن سلمة بن دينار البصرى الربعي بالولاء مفتي البصرة واحد حفاظ الحديث مات ١٦٧ هـ ، الاعلام : ٣٠٢/٢ .

(٥) عبد الله بن المبارك الحنظلي بالولاء الحافظ شيخ الاسلام المجاهد التاجر مات سنة ١٨١ هـ/ الاعلام : ٢٥٦/٤ .

(٦) فضيل بن عياض التميمي شيخ الحرم المكي من أكابر العباد الصلحاء ثقة في الحديث مات سنة ١٨٧ هـ / الاعلام : ١٦٠/٥ .

(٧) اسحق بن ابراهيم الحنظلي التميمي المروزى عالم خراسان في عصره احد كبار الحفاظ للحديث مات سنة ٢٣٨ هـ/ الاعلام : ٢٨٤/١ .

(٨) نصر بن ابراهيم المقدسي شيخ الشافعية في عصره .

(٩) سورة الطلاق : الآية "١٢" .

(١٠) سورة الجن : الآية "٢٨" .

(١١) نقض تأسيس الجهمية : ٣٤/٢ - ٤٤ .

وقد قال الشيخ محمد الشنقيطي "١" رحمه الله ردا على المؤولين للصفات بعد ان اورد كل الآيات المثبتة للاستواء : انه ينبغي للمؤولين ان يتأملوا آية من سورة الفرقان ، وهي قوله تعالى : * ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا * ويتأملون معها قوله : * ولا ينبئك مثل خبير * فان قوله في الفرقان : * فاسأل به خبيرا * بعد قوله : * ثم استوى على العرش الرحمن * يدل دلالة واضحة ان الله الذى وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه ، لا تخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها ، وان المدعي للتأويل في هذه الصفة ليس خبيرا بما يليق بالله تعالى . "٢"

ويرد في موضع آخر على المؤولين لصفة الاستواء بقوله :
وقالوا على العرش استوى مجاز فنفوا الاستواء ، لأنه مجاز ، وقالوا : معنى استوى استولى ، وشبهوا استيلاءه باستيلاء بشر بن مروان على العراق ، ولو تدبروا كتاب الله ، لمنعهم ذلك من تبديل الاستواء بالاستيلاء وتبديل اليد بالقدرة أو النعمة ، لأن الله جل وعلا يقول في محكم كتابه في سورة البقرة : * فبدل الذين كفروا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجسا من السماء بما كانوا يفسقون * "٣"

---

(١) محمد الامين محمد المختار الشنقيطي ارتحل الى مكة والمدينة ودرس في الرياض والمدينة مات سنة ١٣٩٣ هـ ، ترجمته في الجزء التاسع من اضواء البيان .
(٢) منهج دراسات لآيات الصفات : ص ٢٦ .
(٣) سورة البقرة : الآية "٥٩" .

ويقول في الاعراف : * فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فأرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون * "١" ، فالقول الذى قاله الله لهم هو : حطة ، وهي فعلة بمعنى الوضع اى بمعنى طلب المغفرة ، وفي بعض الروايات في شأنهم انهم بدلوا هذا القول بأن زادوا نونا فقالوا : حنطه ، وهي القمح واهل التأويل قيل لهم على العرش استوى ، فزادوا لاما فقالوا : استولى ، وهذه اللام التي زادوها اشبه شيء بالنون التي زادها اليهود في قوله * وقولوا حطة * "٢" وكلمة استوى في زعمهم توهم غير اللائق ، وكلمة استولى في زعمهم هي المنزهة اللائقة بالله مع انه لا يعقل تشبيه ابشع من تشبيه استيلاء الله تعالى على عرشه المزعوم باستيلاء بشر على العراق .

قال الله تعالى : * فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون *. "٣" "٤" .

واما العلو والفوقية فقد اثبت الله تعالى لنفسه هذه الصفة واثبتها له سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات التي وردت فيها هذه الصفة فهي :

قوله تعالى : * يخافون ربهم من فوقهم * "٥"

وقوله تعالى : * اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه * "٦"

---

(١) سورة الأعراف : الآية "١٦٢" .

(٢) سورة البقرة : الآية "٥٨" .

(٣) سورة النحل : الآية "٧٤" .

(٤) مبحث جليل على آية من التنزيل للشنقيطي : ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٥) سورة النحل : الآية "٥٠" .

(٦) سورة فاطر : الآية "١٠" .

وقوله تعالى : * بل رفعه الله اليه * "١"

وقوله تعالى : * أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور أم أمنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا * "٢"

وقوله تعالى : * قل نزلسه روح القدس من ربك * "٣"

وقال تعالى عن فرعون : * ياهامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الأسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى ، واني لأظنه كاذبا * "٤"

وقوله تعالى : * تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره الف سنة .. * "٥"

وقوله تعالى : * وهو القاهر فوق عباده * "٦"

وقوله تعالى : * يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه * "٧"

---

(١) سورة النساء : الآية " ١٥٨ " .
(٢) سورة النحل : الآيتان " ١٦ ، ١٧ " .
(٣) سورة النحل : الآية " ١٠٢ " .
(٤) سورة غافر : الآية " ٣٦ " .
(٥) سورة المعارج : الآيتان " ٣ ، ٤ " .
(٦) سورة الانعام : الآية " ١٨ " .
(٧) سورة السجدة : الآية " ٥ " .

وقوله تعالى : ﴿ اني متوفيك ورافعك اليّ .. ﴾ "١"

وقوله تعالى : ﴿ سبح اسم ربك الاعلى ﴾ "٢"

واما الاحاديث المثبتة للعلو لله تعالى فهي كثيرة جدا منها :

حديث ابي سعيد الخدرى رضي الله عنه قال : بعث علي من اليمن بذهبية في اديم مقروظ لم تحصل في ترابها ، فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اربعة : زيد الخير ، والاقرع بن حابس ، وعيينة ابن حصن ، وعلقمة بن علاثة ، أو عامر بن الطفيل ، شك عمارة ، فوجد من ذلك بعض الصحابة من الانصار وغيرهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ألا تأمنوني وانا أمين من في السماء ، يأتيني خبر السماء مساء وصباحا ؟ " "٣"

وقوله صلى الله عليه وسلم : " الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء ". "٤"

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " ان الميت تحضره الملائكة ، فاذا كان الرجل الصالح قالوا : اخرجي ايتها النفس الطيبة ، كانت في الجسد الطيب ، اخرجي حميدة ، وابشري بروح وريحان ، ورب غير غضبان ، فلا يزال يقال لها ذلك حتى

---

(١) سورة آل عمران : الآية " ٥٥ " .

(٢) سورة الاعلى : الآية " ١ " .

(٣) الحديث متفق عليه / انظر العلو للعلي الغفار ، للذهبي ص ٨٤

(٤) حديث صحيح / سلسلة الاحاديث الصحيحة رقم : ٩٢٢ .

تخرج ، ثم يعرج بها الى السماء فيفتح لها ، فيقال من هذا ؟ فيقولون : فلان ، فيقال : مرحبا بالنفس الطيبة كانت في الجسد الطيب ، ادخلي حميدة ، وابشرى بروح وريحان ، ورب غير غضبان ، فلا يزال يقال لها ذلك حتى ينتهي بها الى السماء التي فيها الله عز وجل ... الحديث " "١"

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " والذى نفسي بيده مامن رجل يدعو امرأته الى فراشه فتأبى عليه الا كان الذى في السماء ساخطا عليه حتى يرضى عنها زوجها" "٢"

وحديث ابي هريرة ايضا رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ان الله كتب كتابا قبل ان يخلق الخلق ان رحمتي سبقت غضبي ، وهو عنده فوق العرش " "٣" .

وحديث المعراج : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فرضت عليّ الصلاة خمسين صلاة كل يوم وليلة ، فرجعت فمررت على موسى ، فقال : بم أمرت ؟ قال : أمرت بخمسين صلاة كل يوم وليلة ، قال : ان امتك لا تستطيع خمسين صلاة ، واني قد خبرت الناس قبلك ، وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة ، فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لأمتك ، قال : فرجعت ، فوضع عني عشرا فرجعت

---

(١) حديث صحيح / انظر مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي تحقيق الالباني : ص ٨٥ .

(٢) الحديث متفق عليه ، انظر المصدر السابق : ص ٨٤ .

(٣) انظر سلسلة الاحاديث الصحيحة للالباني : رقم ١٦٢٩ .

الي موسى فقال مثل ذلك ، فرجعت الى ربي فوضع عني عشرا خمس مرات في كلها يقول : رجعت الى موسى ، ثم رجعت الى ربي . . " "١"

وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج الذين باتوا فيكم ، فيسألهم ربهم ، وهو بهم أعلم ، كيف تركتم عبادى . . " "٢"

وعن ابن عمر قال : لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دخل عليه ابو بكر ، فأكب عليه ، وقبل وجهه وقال : بأبي أنت وأمي طبت حيا وميتا ، وقال : من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله في السماء حي لا يموت " . "٣"

وعن انس بن مالك رضي الله عنه قال : كانت زينب تفتخر على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وتقول : ان الله زوجني من السماء ، وفي لفظ زوجكن اهلوكن ، وزوجني الله من فوق سبع سموات "٤"

وحديث جبير بن مطعم رضي الله عنه قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان الله فوق عرشه ، فوق سماواته ، وسماواته فوق ارضه مثل القبة ، واشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبة " . "٥"

---

(١) انظر مختصر العلو للعلي الغفار ص ٩٠ والحديث متفق عليه .

(٢) المصدر السابق ص ٩١ والحديث ايضا متفق عليه .

(٣) رواه البخارى / انظر فتح البارى بشرح صحيح البخارى : ٨/١٤٦ لكن الحديث لا يوجد فيه لفظ : في السماء .

(٤) فتح البارى بشرح صحيح البخارى : ١٣/٣٤٨

(٥) ضعيف ، انظر شرح الطحاوية : ص ٣١٠ .

وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من لم يرحم من في الارض لم يرحمه من في السماء ". "١"

حديث الجارية التي سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أين الله ؟ فقالت : في السماء ، فقال لسيدها : اعتقها فانها مؤمنة ." "٢"

حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال : انت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته خادما فقال لها قولي : اللهم رب السموات السبع ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء منزل التوراة والانجيل — وقال مره — والقرآن العظيم فالق الحب والنوى اعوذ بك من كل شر انت آخذ بناصيته ، انت الاول فليس قبلك شيء ، وانت الآخر فليس بعدك شيء وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء اقض عنا الدين واغننا عن الفقر " . "٣"

حديث ابي سعيد الخدري وابي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله يمهل حتى اذا ذهب ثلث الليل نزل الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر هل من داع هل من سائل حتى يطلع الفجر ". "٤"

---

(١) صحيح الجامع الصغير عند الالباني : رقم ٩٠٩ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه : ١/٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٣) رواه مسلم في صحيحه : ٢/٣٥ .

(٤) رواه احمد في مسنده : ٢/٢٦٧ ، ٢٨٣ وانظر العلو للعلي الغفار للذهبي : ص ١١٧ .

وأما الآثار الواردة عن الصحابة فمنها :

قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، عن خوله لما استوقفته فوقف لها ، فسئل عنها ، فقال : هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات . "١"

وكذلك قول ابن عباس لعائشة : انزل الله براءتك من فوق سبع سموات . "٢"

وقال الاشعرى رحمه الله بعد ذكر هذه الأدلة من الكتاب والسنة على علوه سبحانه فوق سمواته اجمعت الأمة على ان الله عز وجل رفع عيسى الى السماء ، وكما ان حديث الجارية يدل على ان الله تعالى على عرشه فوق السماء فقد اثبت رحمه الله ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم واثبات ذلك من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل كما انه انكر تأويل ذلك . "٣"

ولقد دلت النصوص الواردة في الكتاب والسنة على ان الاستواء لله تعالى بمعنى العلو مباين للخلق وذلك مثل قوله تعالى : * اذ قال الله ياعيسى اني متوفيك ورافعك اليّ * "٤" وقوله تعالى : * يخافون ربهم من فوقهم .. * "٥" الى غير ذلك من النصوص التي أوردناها آنفا .

---

(١) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة : ص ١١٤ ، ١١٥ ، وانظر عقائد السلف للنشار : ص ٢٦٩ .

(٢) كتاب اربح البضاعة في معتقد اهل السنة والجماعة : ص ٤٦ .

(٣) الابانة في اصول الديانة : ص ٣٦ - ٤١ .

(٤) سورة آل عمران : الآية " ٥٥ " .

(٥) سورة النحل : الآية " ٥٠ " .

فقد بينت الآيات والاحاديث المذكورة صراحة علو الله تعالى وفوقيته على عباده وذلك من رفع الاعمال والعروج اليه والنزول من عنده سبحانه وانه تعالى مستو على عرشه حقيقة كما يليق بجلاله. "١"

وكلام السلف في اثبات صفة العلو لله تعالى كثير جدا ، فمنه : مارواه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري في كتابه الفاروق ، بسنده الى مطيع البلخي : انه سأل ابا حنيفة عمن قال : لا اعرف ربي في السماء ام في الارض ؟ فقال : فقد كفر لأن الله يقول : * الرحمن على العرش استوى * وعرشه فوق سبع سماواته ، قلت : فان قال : انه على العرش ، ولكن يقول : لا ادرى العرش في السماء أم في الأرض ؟ قال : هو كافر ، لأنه انكر انه في السماء ، فمن انكر انه في السماء فقد كفر . "٢"

والعلو لله تعالى ثابت بالفطرة ، فان الخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون ايديهم عند الدعاء ، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع الى الله تعالى .

وذكر محمد بن طاهر المقدسي ان الشيخ أبا جعفر الهمذاني حضر مجلس الاستاذ ابي المعالي الجويني المعروف بامام الحرمين وهو يتكلم بنفي صفة العلو ، ويقول كان الله ولا عرش وهو الآن على ماعليه كان فقال له الشيخ ابو جعفر : أخبرنا يا استاذ عن هذه الضرورة التي

---

(١) شرح العقيدة الواسطية : ص ٨٥ ، ٨٩ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية : ص ٣٢ ، ٣٢٣ .

نجدها في قلوبنا ؟ فانه ماقال عارف قط : يا الله الآ وجد في قلبه ضرورة طلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، فكيف تدفع بهذه الضرورة عن انفسنا ؟ قال : فلطم ابو المعالي رأسه ونزل أو اظنه قال : وبكى وقال : حيرني الهمداني حيرني الهمداني ، اراد الشيخ ان هذا أمر فطر الله عليه عباده من غير ان يتلقوه من المرسلين ، يجدون في قلوبهم طلبا ضروريا يتوجه الى الله ويطلبه في العلو."١"

وقال شيخ الحزاميين بعد ان اورد النصوص المثبتة للاستواء والعلو والفوقية لله تعالى : اذا طالعت النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم اجدها نصوصا تشير الى حقائق هذه المعاني : اثبات العلو والاستواء والنزول ، واجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفا له بها واعلم بالاضطرار انه صلى الله عليه وسلم كان يحضر في مجلسه الشريف العالم والجاهل والذكي والبليد ، ثم لا اجد شيئا يعقب هذه النصوص التي كان صلى الله عليه وسلم يصف بها ربه ، لا نصا ولا ظاهرا مما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء المتكلمون مثل تأويلهم الاستواء بالاستيلاء ، والنزول بنزول الأمر وغير ذلك .

فاذا اثبتنا علو ربنا وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته ، اذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبه التأويل وعماوة التعطيل وحماقة التشبيه والتمثيل ، فالرب سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها فوقوفنا عن اثباتها ونفيها ، عدول

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٤/ ٦١ وانظر شرح العقيدة الطحاوية : ص ٣٢٥

عن المقصود منه في تعريفنا اياه فما وصف لنا نفسه بها الا لنثبت ماوصف به نفسه ، ولا نقف في ذلك .

فمن وفقه الله للاثبات بلا تحريف ولا تكييف ،ولا وقوف ، فقد وقع على الأمر المطلوب منه ان شاء الله تعالى.

وان الذين أوّلوا هذه الصفات ما فهموا في صفات الرب الا ما يليق بالمخلوقين ، فما فهموا عن الله استواء يليق به ، ولا نزولا يليق به ، ولا يدين تليق بعظمته بلا تكييف ولا تشبيه ، فلذلك حرفوا الكلم عن مواضعه ، وعطلوا ماوصف الله به نفسه ، لا فرق بين الاستواء والسمع، ولا بين النزول والبصر ،لأن الكل وارد بالنص وهو الكتاب والسنة .

فاذا اثبتنا تلك بلا تأويل وحرفنا هذه وأولناها كنا كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض. "١"

وقال الذهبي بعد ان ذكر حديث سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم للجارية : اين الله ، فقالت : في السماء ، قال : وهكذا رأينا كل من يسأل اين الله ؟ يبادر بفطرته ويقول : في السماء ،ففي الخبر مسألتان : احدهما شرعية قول المسلم : " أين الله " ، وثانيهما قول المسئول : (في السماء) فمن أنكر هاتين المسألتين فانما ينكر على المصطفى صلى الله عليه وسلم . "٢"

ولقد جمعت كتب المتكلمين على ان الجارية التي سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم : اين الله ، فأجابت انه في السماء ،

---

(١) اربح البضاعة في معتقد اهل السنة والجماعة : ص ٤٢ - ٥٠

(٢) العلو للعلي الغفار للذهبي : ص ٢٦ .

اجمعت هذه الكتب على انها كانت خرساء ،وانها لاتستطيع التعبير عن هذا السؤال الا باشارتها الى السماء ، وانها بجوابها لم تقصد الا ينبية لله تعالى .

وبعد البحث في كتب الحديث عن روايات حديث الجارية وجد مايلي :

١ - ماروواه مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي قال : كانت لي جارية ترعى غنما لي في أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وانا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون للكنني . صككتها صكة ، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك عليّ فقلت : يارسول الله أفلا اعتقها قال : " ائتني بها " فأتيته بها فقال لها : " اين الله ؟ " قالت : في السماء ، قال : " من أنا ؟ " قالت : انت رسول الله ، قال : " اعتقها فانها مؤمنة " "١"

٢ - لقد أورد ابو سعيد الدارمي هذا الحديث في كتابه الرد على الجهمية من طرق ثلاثة في سؤال النبي صلى الله عليه وسلم للجارية : اين الله ، وكان جوابها في هذه الطرق الثلاثة ، قالت : في السماء. "٢"

---

(١) صحيح مسلم : ٣٨١/١ ، ٣٨٢ ، وسنن الدارمي : ١٨٧/٢ موطأ مالك : ٧٧٦/٢ .

(٢) الرد على الجمية للدارمي : ص ١٧ .

٣ - وردت رواية للحديث في مسند الامام احمد بن حنبل رحمه الله عن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء اعجمية ، فقال يارسول الله : ان عليّ عتق رقبة مؤمنة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : " اين الله ؟ " ، فأشارت الى السماء بأصبعها السبابة ، فقال لها : " من أنا ؟ " فأشارت باصبعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم والى السماء ، اى أنت رسول الله "١" ويمكن مناقشة هذه الرواية من النواحي الآتية :

الأول : ان الحديث في سنده المسعودى وهو عبد الرحمن بن عبد الله وهو مختلط الحديث . "٢"

الثاني : الروايات الاخرى للحديث في مسلم وابي داود ومالك والدارمي عن معاوية بن الحكم السلمي ، وكلها ذكرت انها قالت : انه في السماء ، ولم يرد فيها ذكر الاشارة .

الثالث : وردت رواية أخرى للحديث في مسند الامام احمد بن حنبل عن معاوية بن الحكم السلمي ولم يكن فيها انها اعجمية ، وانها اشارت باصبعها الى السماء ، بل قالت : ان الله في السماء . "٣"

----

(١) مسند الامام احمد بن حنبل : ٢٩١/٢ .

(٢) انظر الفتح الرباني في ترتيب مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني للساعاتي : ١٤٣/١٤ .

(٣) المصدر السابق : ١٤٣/١٤ .

الرابـع : اذا كانت الجارية المذكورة أعجمية فكيف تفهم سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي نفس الوقت لا تستطـيع الاجابة الا بالاشارة فقط ؟ .

الخامس : لم يذكر في هذه الروايات جميعها انها كانت خرساء ، فمن اين حكم عليها المتكلمون بانها خرساء ؟ ، وهذا يدل الى اى حد من الجهل بالحديث وعلومه وصـل اليه المتكلمون .

السادس : على فرض صحة انها اعجمية لا تستطيع التعبير عن جواب السؤال بالقول ، فان اشارتها الى السماء كافية وهي مثـل العبارة ممن يقدر على النطق بل لعلها ابلغ "١" ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهناك العديد من النصـوص القرآنية والسنة اثبتت الفوقية والعلو لله تعالى غيـر هذا الحديث .

وما يجدر ذكره ان ابن رشد اثبت لله تعالى الجهة وانه في السماء بعد ان اورد الادلة المثبتة لكونه مستويا على العرش وانه في السماء فوق خلقه فقال : واما هذه الصفة (اى الجهة) فلم يزل اهل الشريعة من اول الامر يثبتونها لله تعالى ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهـا على نفيها متأخروا الاشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله ، وظواهـر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى : ﴿ الرحمن علـى العرش استوى ﴾ "٢"

---

(١) انظر شرح العقيدة الواسطية : ص ١٢٣ .

(٢) سورة طه : الآية "٥" .

وقوله تعالى : ﴿ وسع كرسيه السموات والارض ﴾ "١" ،

وقوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ "٢" ،

وقوله تعالى : ﴿ يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون ﴾ "٣" وقوله تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذ هي تمور ﴾ ، الى غير ذلك من الآيات التي ان سلّط التأويل عليها عاد الشرع كله موءولا .

وان قيل فيها انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها ، لأن الشرائع كلها مبنية على ان الله في السماء وان منه نزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وان من السماء نزلت الكتب واليها كان المعراج بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على ان الله والملائكة في السماء اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هي انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول : ان هذا غير لازم ، فان الجهة غير المكان ، وذلك ان الجهة اما سطوح الجسم المحيطة به وهي ستة ، وبهذا نقول ان للحيوان فوق واسفل ويمينا وشمالا وخلفا واماما . واما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الستة .

---

(١) سورة البقرة : الآية "٢٥٥" .

(٢) سورة الحاقة : الآية "١٧" .

(٣) سورة السجدة : الآية "٥" .

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا واما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي ايضا مكان للهواء ، وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له ، واما سطح الفلك الخارج ، فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب ان يكون لذلك الجسم جسماآخر ويمر الأمر الى غير نهاية .

فاذا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانا اصلا ، اذ ليس يمكن ان يوجد فيه جسم ... الى ان قال : فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع. "١"

واذا كان ابن رشد يقصد بقوله ان اهل الشريعة مازالوا يثبتون الجهة حتى نفتها المعتزلة ، ويقول ان اصحاب الشرائع والحكماء مجمعون على ان الله في السماء — اذا كان يقصد بقوله هذا اثبات الاجماع على ما وصف الله به نفسه من العلو والفوقية والاستواء على العرش ، فكلامه صحيح من هذه الجهة ، وربما شهدت النصوص القرآنية التي اوردها بأنه يقصد هذا المعنى .

أما اذا كان يقصد بكلامه ان اهل الشريعة يثبتون لفظ الجهة فذلك ليس بصحيح كما قدمنا عن شيخ الاسلام ابن تيميه ،من ان هذه

---

(١) مناهج الادلة في عقائد الملّة : ص ٨٣ - ٨٥ .

اللفظة ليست في الشرع مورد اثبات أو نفي ، وانها من الالفاظ المجملة ، التي يجب أن يبيّن المثبتون او النفاة مقصدهم منها قبل ان يتوجهوا اليها بنفي أو اثبات ، حتى لا يثبتون لله ماليس له وينفون عنه ماهو ثابت له .

وليس صحيحا كذلك القول بان الله في السماء بمعنى تحيزه فيها ، وما يؤدى اليه ذلك من وجوده في شيء من خلقه ،فالله سبحانه وتعالى كما قدمنا فوق خلقه مباين له ، لا يحل فيه شيء من خلقه ولا يحل هو في شيء منه .

فاذا انتهى كلام ابن رشد الى اثبات العلو والفوقية لله تعالى دون ماعداهما من هذه المعاني الباطلة كان ذلك صحيحا ، وكان صحيحا ما يقوله من ان ذلك لا يقتضي المكان أو الجسمية في حق الله تعالى .

الفصل الثالث

المذاهب في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته

تمهيد :

وقبل الخوض في بيان المذاهب في قيام الحوادث بذاته تعالى نبين معنى الحادث في اللغة وفي اصطلاح المتكلمين ،ليسهل علينا معرفة محل النزاع بين النفاة والمثبتين في هذه القضية .

الحادث لغة :

جاء في لسان العرب ان الحدوث : كون الشيء لم يكن ، واحدثه الله فحدث ، وحدث أمر أي وقع ،ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الاشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ،والحدوث نقيض القدمة . "١"

وقال صاحب التاج : وفي الصحاح استحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديد . "٢"

ويتضح من تعريف الحدوث وبيان معاني مشتقاته في اللغة ان الحادث معناه ماكان بعد أن لم يكن .

وأما المراد بالحادث المتنازع فيه بين المتكلمين فهو الموجود بعد عدم ،سواء كان ذاتا قائمة بنفسها كالجواهر أو صفة لغيره كالأعراض.

---

(١) لسان العرب : مادة حدث ، وانظر قاموس المحيط : مادة حدث كذلك.

(٢) تاج العروس : مادة حدث .

ومنشأ الخلاف (كما يقول ابن تيمية) بين الطوائف الاسلامية في قيام الحوادث بذاته تعالى نفيا واثباتا ، النزاع في معنى حديث النزول وما أشبهه في الكتاب والسنة من الافعال اللازمة المضافة الى الرب سبحانه وتعالى : مثل المجيء والاتيان والاستواء الى السماء وعلى العرش ، بل وفي الافعال المتعدية مثل الخلق والاحسان والعدل وغير ذلك ، فمنهم من ذهب الى ان الله تعالى يقوم به فعل من الافعال ، فيكون خلق السموات والارض فعلا فعله غير المخلوق ، ومنهم من ذهب الى ان الله تعالى لا يقوم به فعل من الافعال ، وان فعله هو المفعول والخلق هو المخلوق . "١"

فمن أثبت هذه الصفات الآنفة الذكر لله سبحانه وتعالى قال بقيام الحوادث به سبحانه فمنهم من خصص قيام الحوادث به تعالى بما يفتقر اليه في الايجاد والخلق ، ومنهم من اول هذه الصفات فصرفها عن ظاهرها مبالغة في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات ظنا منه ان ثبوتها لله تعالى لا يكون الا على نحو مايثبت للمخلوق ، فمنع قيام الحوادث بذاته تعالى .

ومنهم من اطلق قيام الحوادث بذاته تعالى دون تقييد .

وسنعرض فيما بعد أدلة هذه الطوائف فيما ذهبوا اليه ونبين موقف السلف من هذه القضية باذن الله تعالى .

---

(١) مجموعة الفتاوى لابن تيميه : ٥٢٨/٥ .

١ - مذهب الكرامية في قيام الحوادث بذاته تعالى وأدلتهم :

ذهبت الكرامية الى جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ، غير انهم لم يجوّزوا قيام كل حادث بذاته تعالى ، بل قال أكثرهم : هو ما يفتقر اليه في الايجاد والخلق ، ثم انهم اختلفوا في هذا الحادث.

فمنهم من قال : هو قوله (كن) ، ومنهم من قال : هو الارادة . فخلق الارادة أو القول في ذاته يستند الى القدرة القديمة ، لا انه حادث باحداث .

واما خلق باقي المخلوقات فستند الى الارادة أو القول على اختلاف مذاهبهم .

ثم انهم لم يجوزوا عليه سبحانه اطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لايزال ، بل قالوا اسماؤه كلها ازلية ، حتى الرازق والخالق وان لم يكن في الأزل رزق ولا خلق . "١"

أدلتهم ومناقشتها :

للكرامية على مذهبهم ثلاثة أدلة أوردها المتكلمون وهي :

الدليل الأول :

ومبناه عندهم تجدد سماعه ورؤيته للاشياء بعد وجودها وبعد ان لم يكن سامعا او رائيا لها عند عدمها فقالوا في تقريره : سمع البارى سبحانه مالم يسمع قبله ورأى مالم ير قبله ، فيجب ان يحدث له تسمع

---

(١) ابكار الافكار : ٢/٥٠٨ ، ٥٠٩ .

وتبصر (اى عند وجود المسموع والمبصر) . "١"

وقد أورد الشهرستاني الجواب عن هذا الدليل بأنه يلزم عليه تجدد اسماء الله بعد أن لم تكن كالسميع والقائل والمريد ، بينما هم قائلون بقدم اسماء الله تعالى ، وبهذا يتناقضون مع انفسهم ،وان لم يقولوا بهذا بطل قولهم بقيام الحوادث .

يقول الشهرستاني : أتقولون لم يكن البارى سبحانه سامعا للأصوات فصار سامعا لها ولا رائيا للمدركات فصار رائيا لها ، ولم يكن قائلا للأوامر والنواهي فصار قائلا ولم يرد وجود العالم في الوقت الذى سبق وجوده فصار مريدا في الوقت الذى أوجده ، فيدل كل ذلك على تجدد وصف له وان لم تقولوا انه صار سمعيا بصيرا مريدا فقد تناقض قولكم انه سمع مالم يسمع ورأى مالم ير واراد مالم يرد "٢".

الدليل الثاني :

وبناه كالدليل الاول قالوا : انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن ، وصار عالما بأنه وجد بعد ان كان عالما بأنه سيوجد ، فقد حدث فيه صفة الخالقية ، وصفة العالمية. "٣"

وقد أجاب صاحب المواقف عن هذا الدليل بأن اتصاف الله تعالى بالعلم والخلق قديم وانما التغير في الاضافات فقط ، فعلمه

---

(١) نهاية الاقدام : ص ١١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(٣) شرح المواقف ، الموقف الخامس : ص ٦٣ .

بالعالم قبل وجوده على انه سيكون وبعد وجوده على انه كائن .

يقول صاحب المواقف : قلنا التغير في الاضافات : فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ، يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره ، والخالقية : من الصفات الاضافية ، أو من الحقيقة ، والمتغير تعلقها بالمخلوقات لا نفسها . "١"

الدليل الثالث :

ومبناه المساواة بين المعاني القديمة والمعاني الحادثة في اقتضاء قيامها بذات الله تعالى وذلك للقدر المشترك بينهما وهو كونهما من المعاني مطلقا ، ولا دخل للقدم في هذا الاقتضاء ، حتى يمنع المعاني الحادثة من قيامه بذاته تعالى لان القدم معنى سلبي ، ومن ثم يجوز قيام المعاني الحادثة بذاته تعالى .

يقول الآمدى : قالوا (أى الكرامية) قيام المعاني القديمة بذاته تعالى صحيح بالاتفاق منا ومن القائلين بها ولا فارق بينهما وبين المعاني الحادثة غير القدم والحدوث .

والقدم معنى سلبي وهو سلب الأولية ، فلا يصلح لدخوله في المقتضى لقيام المعنى بالذات فلم يبق الا ان يكون هو القدر المشترك بين القديمة والحادثة (وهو مجرد كونها معان بغض النظر عن قدمها وحدوثها) وعليه بناء المطلوب. "٢"

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ٦٣ .
(٢) ابكار الافكار للآمدى : ٢/٥٢٠ .

وقد أجاب الرازى عن هذا الدليل بقوله : لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثة الا في القدم والحدوث ولم لا يجوز ان تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات باعيانها وحقائقها المخصوصة . ؟

سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي ."١"

٢ - مذهب المتكلمين في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وأدلتهم :

أ - المعتزلة وأدلتهم :

يربط المعتزلة بين مايذهبون اليه من نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وبين اثبات ارادة حادثة له غير قائمة به لما يرتبونه على قيامها به من محالات ، فالمعتزلة لا يقولون بقدم الارادة الالهية ، تجنبا للتغير في ذاته تعالى — بزعمهم — اذ تتغير الارادة بتغير المرادات وبهذا يلزم التغير في ذاته كما يقولون ، ومن ثم قالوا بارادة حادثة موجودة لا في محل .

فالله سبحانه وتعالى عندهم مريد بارادة حادثة موجودة لا في محل ، فهي لا تقوم بغيره الا لما كانت ارادة له ، ولا تقوم بذاته ، لأنه لو جاز قيام الارادة الحادثة به ،لجاز قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقيام الحوادث بذاته تعالى باطل في نظرهم لامرين :

---

(١) الاربعين في اصول الدين للرازى : ص ١٢٢ .

الأول :

لو قامت به الحوادث لكان متحيزا لأن الصفات الحادثة من لوازم الجواهر المتحيزة ، لكن كونه متحيزا باطل .

الثاني :

لو قامت به الحوادث لكان حادثا لان ماتقوم به الحوادث يكون حادثا ، لكن كونه حادثا باطل لما ثبت في حقه سبحانه وتعالى من القدم ، وبهذا يبطلون جواز قيام الحوادث بذاته تعالى لما يترتب عليه في نظرهم من اللوازم الباطلة في حقه وهي التحيز والحدوث .

يقول القاضي عبد الجبار : واعلم انه تعالى مريد عندنا بارادة محدثة موجودة لا في محل ،ولا يجوز ان تكون الارادة حالة في ذاته تعالى ، والا كان يجب ان يكون محلا للحوادث ، وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثا وقد ثبت قدمه . "١"

ب - الكلابية وأدلتهم :

ويذكر شيخ الاسلام ابن تيمية مذهب الكلابية في منع قيام الحوادث بذاته تعالى فيقول : وذهبت الكلابية الى منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقالوا بأن الحوادث لو قامت به سبحانه للزم ان لا يخلو من هذه الحوادث ، فان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

واذا لم يخل منها لزم ان يكون حادثا فان هذا (يعني عدم الخلو من الحادث) هو الدليل على حدوث الاجسام .

---

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٤٤ ، ٤٥ .

هذا عمدتهم في هذا الأصل ، والذين خالفوهم قد يمنعون المقدمتين كليهما ، وقد يمنعون واحدة منها .

وكثير من أهل الكلام والحديث منعوا الاولى كالهشامية والكرامية وكذلك الرازى والآمدى منعوا المقدمة الأولى وبينوا فسادها ، وانه لادليل لمن ادعاها على دعواه ، بل قد يكون الشيء قابلا للشيء وهو خال منه ومن ضده كما هو الموجود . "١" "٢"

ج - الاشاعرة وأدلتهم :

يذكر صاحب المواقف من هذه الأدلة وجوها ثلاثة في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى ووجها رابعا ذكره بصيغة التضعيف وقد تعقب هذه الوجوه المذكورة بالنقد .

الدليل الأول :

يسوقه صاحب المواقف على النحو الآتي : لو جاز قيام الحوادث بذاته تعالى لجاز أزلا ، واللازم باطل ، أما الملازمة : فلأن القابلية من لوازم الذات ، والاّ لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ، فان القابلية اذا لم تكن لازمة ، بل عارضه كانت الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول ، وبعد عروضها ممكنة القبول له ، فيلزم ذلك الانقلال ، ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها ، لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٥/٥٣٧ .

(٢) هذا على أن المراد بالضد المخالف مطلقا والاّ فان الموجود لا يخلو من الشيء ونقيضه .

الامتناع الذاتي ... وايضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها ، وحينئذ : فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية . فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات ، فذاك ، والاّ فهنا قابلية ثالثة ،ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين ، وهو محال .

واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها ،فتدوم القابلية بدوامها ، والذات أزلية ، فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الاّ جواز الاتصاف به اى بالمقبول .

واما بطلان اللازم : فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا ، وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين أزلا ، فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف . "١"

وقد أجاب صاحب المواقف عن هذا الدليل بقوله : ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأن اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو أزلية الصحة : اى ازلية صحة وجود الحادث ، وهذا اللازم ليس بمحال ، فان صحة وجود الحادث ، فان صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة . والمحال هو صحة الازلية : اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم ، لأن أزلية الامكان تغايرا مكان الأزلية ،ولا تستلزمه في الحوادث اليومية فاين احدهما من الآخر ؟ "٢"

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٦ ،٥٨ .

الدليل الثانـــي :

اما الدليل الثاني على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى عنـد صاحب المواقف فهو : ان صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا ، فلا يكون شيء من صفاته حادثا ، والاّ كـــان خاليا عنه قبل حدوثه . "١"

وقد أورد صاحب المواقف على هذا الدليل اعتراضا مفاده : ان يقال لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكـــن بقاؤها واجتماعها ، وكل لاحق فيها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء ، فلا ينتقل حينئذ عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة . "٢"

وواضح ان هذا الاعتراض قائم على وجود حوادث لا نهاية لهـا في الأزل وذلك يخالف مذهب صاحب المواقف ، ولا ندرى لماذا لـم يبطل هذا الاعتراض بما يراه من بطلان التسلسل في الماضي .

الدليل الثالث :

أما الدليل الثالث عند صاحب المواقف فمفاده انه تعالـــى لا يتأثر عن غيره ، ولو قام به حادث ، لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيـرة به . "٣"

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٧ .

ويورد صاحب المواقف كذلك على هذا الدليل الثالث اعتراضا جاء فيه : انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسألة ، اذ لا معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا ، فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك ، فيكون مصادرة على المطلوب .

وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به ، لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرناه من الترتب والتلاحق .

واما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات في أوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته . "١"

وظاهر أن هذا الدليل الثالث ترديد لما سبق أن ذكرناه عن المعتزلة في دليلهم الذى اوردناه عنهم .

الدليل الرابع :

وأما الدليل الرابع الذى ذكره صاحب المواقف بصيغة التضعيف فهو على النحو الآتي : وربما يقال : لو قام الحادث بذاته تعالى : لم يخل عنه وعن ضده ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وهذا الاستدلال ينبني على اربع مقدمات :

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٠ .

الأولى : ان لكل صفة حادثة ضدا .

الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : الذات لا تخلو عن الشيء وضده .

الرابعة : مالا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها .

والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات . "١"

الدليل الخامس :

ويضيفه الآمدي بعد ان ذكر الأدلة التي اوردها صاحب المواقف وما ورد عليها من اعتراضات يضيف الى ذلك دليلا آخر عن الاشاعرة في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى فيقول : واحتج اصحابنا بأنه لو قامت الحوادث بذاته ، لكان لها سبب والسبب اما الذات أو خارج عنها ، فان كان هو الذات : وجب دوامها بدوام الذات ، وخرجت عن ان تكون حادثة ، وان كان خارجا عن الذات ، : فاما ان يكون معلولا للاله تعالى أو لا يكون معلولا له ، فان كان الاول لزم الدور ، وان كان الثاني : فذلك الخارج يكون واجب الوجود لذاته ومفيدا للاله تعالى صفاته ، فكان أولى ان يكون هو الاله .

---

(١) المصدر السابق : ٦٠ .

وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذاته تعالى فكان محالا .

وينتقد الآمدى هذا المسلك بقوله : ولقائل ان يقول : وان افتقرت الصفات الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية ، فليس السبب هو الذات ، ولا خارج عنها .

ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور . والا كان العالم قديما ، وهو محال . "١"

ثم ان الآمدى بعد اعتراضه على تلك المسالك التي سلكها الأشاعرة في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اختار دليلا يقول فيه : المعتمد في المسألة ان يقال : لو جاز قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى فاما أن يوجب نقصا في ذاته أو صفة من صفاته ، أو لا يوجب شيئا من ذلك .

فان كان الاول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل .

وان كان الثاني : فاما ان تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ، لا جائز ان يقال بالاول ، والا كان الرب تعالى ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال ايضا بالاتفاق .

ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين : اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير صفات الكمال ونعوت الجلال .

---

(١) ابكار الافكار للآمدى : ٢/١٠ه .

والثاني : ان وجود كل شيء أشرف من عدمه .

فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها ، فاذا كان اتصاف الرب بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته على ماوقع به الفرض ، فاتصافه اذن بما هو في نفسه كمال لاعدم كمال . ولو كان كذلك لكان ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال ." (١)

وقد ردّ الشيخ الاسلام ابن تيميه على دليل الآمدى في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى بقوله : هذه الحجة من اضعف الحجج وبيان ذلك من وجوه :

أحدها :

ان عمدته في ذلك على مقدمة زعم انها اجماعية ، فلا تكون المسألة عقلية ولا ثابتة بنص بل بالاجماع المدعي . ومثل هذا الاجماع عنه من الادلة الظنية .

فكيف يصلح ان يثبت بها مثل هذا الاصل ؟ واذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة اجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع .. فحينئذ قبل العلم بهذا الاجماع يمكن تقدير قيام كل امر حادث بذاته وارادات حادثة بذاته وغير ذلك ، فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية ...

الوجه الثاني :

ان يقال : هذا الاجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة .

---

(١) ابكار الأفكار للآمدى : ٢/٥١٥ ، ٥١٦ وانظر غاية المرام في علم الكلام له ص : ١٩١ ، ١٩٢ .

لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم انهم كانوا ينزهونه عن النقائص والعيوب .

وهذا كلام مجمل ، فكل من رأى شيئا عيبا او نقصا نزه الله عنه بلا ريب ، وان كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول انه موصوف بكل النقائص والعيوب كما هو موصوف عنده بكل المدائح ، اذ لا موجود عنده الا هو ، فله جميع النعوت ، محمودها ومذمومها .

وهذا القائل يدعي ان هذا هو غاية الكمال المطلق . .

وحاصله ان الاجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه ، ولكن يعلم ان كل ما اعتقده الرجل نقصا فانه ينزه الله عنه . . فتبيّن ان هذا الاجماع هو من الاجماعات المركبة التي ترجع الى حجة جدلية ، ولو كانت صحيحة لم تفد الا تناقض الخصم .

الوجه الثالث :

ان يقال : ماذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله أحداث بعد ان لم تكن ، وهو كونه فاعلا ، فالفاعلية اما ان تكون صفة كمال ، واما ان لا تكون صفة كمال ، فان كانت كمالا كان قد فاته الكمال قبل الفعل ، وان لم تكن كمالا لزم اتصافه بغير صفات الكمال ، وهذا محال لهذين الوجهين .

واذا قلت : ان الفعل نسبة واضافة ، قيل لك : واضافة هذا الحادث اليه نسبة واضافة ، ولا فرق بينهما الا كون احدهما متصلا والآخر منفصلا .

ومعلوم ان الاجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص متناول

لتنزيهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية ، وانت وجميع الطوائف تقسمون الصفات الى صفات ذاتية وصفات فعلية ، ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا ...

الوجه الرابع :

ان يقال : قول القائل : اما ان تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ، فان قلنا : ليست في نفسها صفة كمال ، فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال ، وذلك ممتنع ... فان الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال .

وماكان كهذا لم يجز اتصاف الرب تعالى به وحده ، لكن يجوز اتصافه به مع غيره ، ولايلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب تعالى مطلقا .

وهذا كالارادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال . فان من اراد شيئا وهو عاجز عنه كان ناقصا ، ولكن اذا كان قادرا على ما أراد ، كانت الارادة مع القدرة صفة كمال ..

الوجه الخامس :

ان يقال : قول القائل : اذا كان هذا كمالا كان الرب ناقصا قبل اتصافه به ، يقال له : اذا كان وجوده قبل ذلك ممكنا او لم يكن ممكنا ؟ والاول ممتنع فان عدم الممكنات لا يكون نقصا ، والحوادث عندهم يستحيل وجودهما في الازل فلا يكون عدمها نقصا .

الوجه السادس :

أن يقال : متى يكون الشيء نقصا اذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها ، او اذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها ؟ الاول مسلم والثاني ممنوع .

وهم يقولون : كل حادث فانما حدث في الوقت الذى كانت الحكمة مقتضية له ، وحينئذ فوجوده في ذلك الوقت صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص ، مثال ذلك تكليم الله موسى صفة كمال لما أتى ، وقبل ان يتمكن من سماع كلام الله صفة نقص .

الوجه السابع :

أن يقال : الامور التي لا يمكن وجودها الا حادثة أو متعاقبة أيها اكمل ؟ عدمها بالكلية او وجودها على الوجه الممكن ، ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن اكمل من عدمها . وهكذا يقولون في الحوادث .

الوجه الثامن :

ان يقال : قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل ، فان اريد بذلك ان الناس مازالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص ،فالكرامية تقول بذلك .

وان اردت ان الناس قبل الكرامية كانوا يقولون ان الله لا يقوم به شيء من مقدوراته ومراداته فهذا غلط ، فان جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الاسلام وبعد الاسلام .

الوجه التاسـع :

قوله ان وجود الشيء اشرف من عدمه ، يقال له : وجـوده اشرف مطلقا أم في الوقت الذى يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه ؟

أما الأول فممنوع فان وجود الجهل المركب ليس أشرف من عدمه ، ولا وجود تكذيب الرسل أشرف من عدمه ولا وجود الممتنع اشرف من عدمه ، وان أريد وجود الممكن الصالح قيل : لا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه .

وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا أن يكون قبل وجوده نقصا ."١"

ونختتم ماذهب اليه المتكلمون من نفي قيام الحوادث وان قالوا بسواه الا وهو الرازى ، فهو يلزم الجبائي وابنه واتباعهما من المعتزلة بأن مايذهبون اليه من اثبات ارادة حادثة لله تعالى لا في محل يستلزم حدوث صفة المريدية لله تعالى وكذلك القول في كراهيته للمعاصي الحادثة لا في محل ، ويلزمهم كذلك بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى لما يقولون من تجدد صفة السامعية والمبصرية لله تعالى بعد وجود المسموعات والمبصرات .

ويلزم ابا الحسين البصرى من المعتزلة بذلك ايضا لقوله بعلوم متجددة لله تعالى بتجدد المعلومات ، اما الاشاعرة فان الرازى يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى اذ يثبتون النسخ وهو رفع

---

(١) موافقة صحيح المنقول للمعقول على هامش منهاج السنة ٤/ ٧١-٨٢

الحكم أو انتهاوءه وفي ذلك قول بتجدد الحكم الالهي وان الحال بعد رفع الحكم غيره قبل رفعه ، ويلزمهم كذلك لقولهم بتغير تعلقات العلم الالهي بالاشياء من كونها ستقع الى كونها واقعة بالفعل ولقولهم بانتهاء تعلق القدرة والارادة الازلى بالاشياء بعد وجودها وارادة اياها وفي ذلك قول بالتغير اى ان الحال بالنسبة لله تعالى بعد وجود الاشياء يصبح غيره قبل وجودها ولقولهم كذلك بكون الاشياء مسموعة مبصرة لله تعالى بعد وجودها بينما لم تكن كذلك حين عدمها ، فهذه التعلقات محدثة .

وغاية ماينتهي اليه الرازى في الزامه للاشاعرة بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، الزامهم بذلك لما يقولونه من تجدد تعلقات العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالنسبة لله تعالى ،وأما الفلاسفة فان الرازى يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى لأن مذهبهم في أن الاضافات موجودة في الاعيان فاذا كان كل حادث يحدث لله تعالى موجودا معه فهذا وصف اضافي حدث في ذاته ، ويسند الرازى الى ابي البركات البغدادى وهو من الفلاسفة القول باثبات ارادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى .

يقول الرازى : المشهوران الكرامية يجوزون ذلك (قيام الحوادث بذاته تعالى) وسائر الطوائف ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب ،وان كانوا ينكرونه باللسان ، أما المعتزلة فمذهب ابي علي وأبي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد بارادة

حادثة لا في محل وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا أن صفة المريدية والكارهية تحدث بذات الله تعالى وهذا قول بحدوث الحوادث بذاته تعالى ، وايضا اذا حضر المرئي والمسموع حدثت في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث وانما يطلقون لفظ التجدد ، وهذا نزاع في العبارة ، واما ابو الحسين البصرى فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات ، واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم الثابت أو انتهاء الحكم ، وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير ، لان الذى ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده ، وايضا يقولون بانه تعالى عالم بعلم واحد ، ثم انه بعد وقوع المعلوم يكن متعلقا بأنه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا ، وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات ، ويقولون ايضا ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين من الازل فاذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود ، انقطع ذلك التعلق لان الموجود لا يمكن ايقاعه ، فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال ، وكذا ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين ، فاذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لأن ترجيح المترجح محال ، وايضا توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا ، فالعالم قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذا خلق الالوان والاصوات صارت مرئية ومسموعة ، فهذا اعتراف بحدوث هذه -

التعلقات ولو أن جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه موجودا ، لا سبيل الى القسم الثاني لأن رؤية المعدوم موجودا اغلط وهو على الله تعالى محال ، ثم اذا أوجده فانه يراه موجودا لا معدوما والاّ عـــاد حديث الغلط ، فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدومـــا ووقت وجوده موجودا ، وهذا يوجب ماذكرناه .

واما الفلاسفة ــ فهم مع انهم أبعد الناس في الظاهر عن هـــذا القول ، فهم قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان ، فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه ، وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته .

واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتأخرين ، فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات ارادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى ، وزعم انه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الا مع هذا المذهب ، ثم قال : الاجلال من هذا الاجلال واجب التنزيه من هذا التنزيه لازم ، فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهـــر أن هذا المذهب ــ وهو قيام الحوادث بذاته تعالى ــ قال به اكثر فـــرق العقلاء ، وان كانوا ينكرونه باللسان . "١"

وواضح ان الرازي ــ اسند هذا الالزام الذى ألزمهم به أصحـــاب المذاهب ــ أسنده الى غيره حيث قال في اول كلامه : (ومن النـــاس

---

(١) الاربعين في اصول الدين للرازي : ص ١١٨ ، ١١٩ .

من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان) ثم بين من هؤلاء الناس الذين قالوا بذلك الا وهو ابو البركات البغدادى .

ومع حكاية الرازى هذا الالزام عن غيره فاننا نجده في آخر كلامه يقول : (فاذا حصل هذا الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان) .

وهو قول يدل على التزامه بهذا المذهب والا أخرج نفسه من أكثر فرق العقلاء على حد تعبيره .

ونلاحظ على الرازى مايأتي :

أولا :

ان غاية ماينتهي اليه ما التزم به الرازى من الزام الاشاعرة هو قولهم بتجدد تعلقات العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر كما قلنا من قبل ، وهم لا يرفضون ذلك ولكنهم لا يعتبرونه من باب قيام الحوادث بذاته تعالى لأن فيه حدوث التعلقات وليس حدوث الصفات فاعتبار ذلك من قيام الحوادث بذاته تعالى غير صحيح من الرازى ولا ممن نقل عنهم والتزم بكلامهم .

ثانيا :

ان الرازى بعد هذا الالزام الذى نقلناه عنه آنفا أورد مذهب الكرامية في جواز قيام الحوادث بذاته تعالى وحججهم على ذلك ورد على تلك الحجج ، واورد الادلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى ،فكيف

يجمع بين هذا وبين ماقدمناه عنه من ان اكثر فرق العقلاء تذهب الى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ؟ .

ثالثا :

لو أن الرازى بعد أن قسم الصفات الى حقيقية لا اضافة فيها وحقيقة ذات اضافة والى اضافات ونسب محضه ـ لو أنه بعد هذا التقسيم برهن على ان الكرامية يقولون بتغير الصفات الحقيقية وحدوثها وابطل قولهم بذلك ، ملتزما بجواز التغير في الاضافات وان ذلك لا استحالة فيه حتى ولو اعتبره من قيام الحوادث بذاته تعالى الذى يقول به اكثر العقلاء كما يقول ـ لو أنه فعل ذلك لابعد نفسه عن التعارض في كلامه واستقام له مذهبه بين المذاهب .

٤ ـ ابطال علماء السلف لمذهب النفاة وأدلتهم :

وبعد أن بينا سابقا مذهب المتكلمين القائلين بنفي قيام الحوادث بذاته تعالى وادلتهم على ذلك ، نقدم ابطال علماء السلف لهذا المذهب وما اقاموا عليه من الأدلة ، وذلك قبل ان نعرض لمذهبهم في هذه القضية وادلتهم عليه .

لقد ابطل السلف مذهب النفاة ومالهم عليه من الادلة من حيث اللغة والشرع معا ، فأما من حيث اللغة فان المتكلمين يعرفون الحادث بانه الموجود بعد عدم ، وبذلك يحكمون باستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى لما فيه من القول بخلوّ ذاته تعالى من بعض صفاته وهي تلك الصفات الحادثة قبل حدوثها ، ولأن مالا يخلو من الحوادث حادث عندهم ،

ولأنه لو قامت به الحوادث لما خلا منها وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

لكن شيخ الاسلام ابن تيميه يرى (ان التعبير بلفظ الحدوث على المعنى الذى ذهب اليه المتكلمون لا يعرف عند احد من أهل اللغات لا العرب ولا غيرهم ، الا ان هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى) . "١"

فالحدوث عند شيخ الاسلام ابن تيميه معناه انه موجود بجنسه في الازل لانه ممكن فيمكن قبوله والقدرة عليه دائما ، فالحوادث يمكن وجودها متعاقبة شيئا بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء فالله تعالى لم يزل يفعل مايشاء سبحانه فلا يكون قد صار فاعلا بعد ان لم يكن ، وهذا المعنى للحادث والحدوث لا يستحيل معه قيام الحوادث بذاته تعالى . "٢"

حيث لا تترتب عليه المحالات التي رتبها المتكلمون على قيام الحوادث بذاته تعالى بناء على تفسيرهم لكلمة الحدوث ، اى انه لا يترتب على معنى الحادث عند ابن تيمية وعلى قوله ـ بناء على هذا المعنى ـ بقيام الحوادث بذاته تعالى وتصوره لذلك ـ لا يترتب على ذلك مايقوله المتكلمون من خلوه تعالى من بعض صفاته الكمالية ولا من كونه حادثا لعدم خلوه من الحوادث فهذه امور محالة ولكنها لا تلزم على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه : ص ١٢٦ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيميه : ٦/٣٣٠ بتصرف .

القول بقيام الحوادث بذاته تعالى بناء على تفسير ابن تيميه لذلك.

ويرد شيخ الاسلام ابن تيميه كذلك على المتكلمين مذهبهم من حيث اللغة ايضا عندما ينازعهم في معنى كلمة التغير - اذ يرون ان ماقام به الحوادث يكون متغيرا والتغير نقص في حق الله تعالى - يرى (ان التغير لفظ مجمل فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، فالناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب وما الى ذلك اذا تحركت انها قد تغيرت . . . وكذلك اذا مرض الانسان أو تغير خلقه ودينه فانه يقال قد تغير . . . فاذا كان هذا معنى التغير فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال وكماله من لوازم ذاته ، فيمتنع ان يزول عنه شيء من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصا بعد كماله . "(١)

فالتغير (وهو طروء النقص) مستحيل على الله تعالى لان الكمال من لوازم ذاته ، أما قيام الصفات الحادثة فليس من التغير بهذا المعنى ومن ثم لا يكون مستحيلا في حق الله تعالى ، ويضيف ابن تيميه الى ماقدمناه عنه من بطلان معاني الحدوث والتغير عند المتكلمين لغة - يضيف الى ذلك القول ببطلانها شرعا حيث لم يرد بها كتاب ولا سنة ولم يكن مايرتبه المتكلمون عليها في موضع النفي والاثبات فيقول : ان هذه المعاني التي يحكيها اهل الكلام لا وجود لها في القرآن الكريم ولا في غيره من كتب الانبياء كالتوراة وغيرهما ، ولا في حديث ثابت عنه صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف ان احدا من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢٤٩/٦ ، ٢٥٠ .

تكلم بهذا المعنى ."[1]

ويضيف شارح الطحاوية قائلا : فحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي في علم الكلام المذموم لم يرد نفيه ولا اثباته في كتاب ولا سنة ."[2]

وغاية ماينتهي اليه علماء السلف في هذا المقام اثبات ما اثبته الله لنفسه واثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من الصفات دون ادخالها تحت هذه المفاهيم والمعاني التي يتجادل حولها علماء الكلام كالحدوث والتغير ... الخ لأن هذه المفاهيم لم ترد وصفا لصفات الله تعالى لا في كتاب ولا سنة ولم يرد الجدال حولها عند الصحابة بمعانيها التي اثبتها المتكلمون ولا بغيره من المعاني ، وانما كان شأنهم الالتزام بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم نفيا أو اثباتا .

وفيما يتعلق بأدلة المتكلمين على مذهبهم في منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، رأينا كيف ان الآمدى وغيره قد تتبعوا هذه الأدلة ومقدماتها بالرد والابطال لا ردا للمذهب ولكن ابطالا لصحة هذه الأدلة وبيانا لكونها لا تؤدى الى المطلوب ، ولهذا رأينا ان الآمدى بعد ابطاله لادلة المتكلمين قدم دليله الذى يراه اصح في الدلالة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، وان كنا رأينا كيف ان شيخ الاسلام ابن تيميه ابطل دليله هو الآخر ، بل رأينا الرازى وغيره الزموا اصحاب المذاهب الكلامية جميعا بانه يلزمهم القول بقيام الحوادث بذاته تعالى وان صرحوا بخلافه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١/ ١٢٦

(٢) شرح العقيدة الطحاوية : ص ١٢٧ .

واذا كنا قد قدمنا ابطال المتكلمين لادلتهم بعضهم لبعض على نحو ماسبق فاننا نقدم فيما يلي ابطال اهل السنة لهذه الأدلة جميعها بما يؤدى الى ابطال مذهب المستدلين بها ، وليس فقط ابطال الادلة وحدها .

وقد تتبع شيخ الاسلام ابن تيميه ادلة المتكلمين بالابطال على النحو الآتي :

أولا :

يرى النافون انه لو كان قابلا للحوادث في الأزل لكان القبول من لوازم ذاته فكان القبول يستدعي امكان المقبول ، ووجود الحوادث في الازل محال .

ويرد على ذلك شيخ الاسلام ابن تيميه من اربعة أوجه :

الأول :

ان وجود الحوادث اما ان يكون ممتنعا او ممكنا وامتناع وجود الحوادث باطل سواء كان وجودها في الأزل او الآن ، لانها موجودة بالفعل فيبقي الفرض الثاني وهو كونها ممكنة الوجود وهذا يقتضي القدرة عليها دائما وبذلك يصح وجود جنسها في الازل ولا استحالة في ذلك يقول شيخ الاسلام : (ان يقال وجود الحوادث اما ان يكون ممتنعا واما ان يكون ممكنا ، فان كان ممكنا امكن قبولها ، والقدرة عليها دائما وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الازل ممتنعا ، بل يمكن ان يكون جنسها مقدورا مقبولا ، وان كان ممتنعا فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى ، وحينئذ

فلا تكون في الازل ممكنة ، لا مقدورة ولا مقبولة ، وحينئذ فلا يلـــزم امتناعها بعد ذلك ،فان الحوادث موجودة ، فلا يجوز ان يقال بدوام امتناعها ، وهذا تقسيم حاصر يبين فساد هذه الحجة). "١"

الثانـي :

هو كما يقول شيخ الاسلام (ان يقال — لا ريب ان الرب تعالى قادر ، فاما ان يقال انه لم يزل قادرا — وهو الصواب — واما ان يقال بل صار قادرا بعد ان لم يكن ، فان قيل : لم يزل قادرا ، فيقـال : اذا كان لم يزل قادرا فان كان المقدور لم يزل ممكنا امكن دوام وجـود الممكنات ، فامكن دوام وجود الحوادث ، وحينئذ فلا يمتنع كونه قابـلا لها في الأزل .

فان قيل : بل كان الفعل ممتنعا ثم صار ممكنا . قيل هـذا جمع بين النقيضين فان القادر لا يكون قادرا على ممتنع ، فكيف يكون قادرا على كون المقدور ممتنعا ؟ ثم يقال : بتقدير امكان هذا ، قيل هـو قادر في الازل على مايمكن فيما لا يزال ، وكذلك في المقبول : يقال هـو قابل في الازل لما يمكن فيما لا يزال). "٢"

فامكان دوام وجود الممكنات اى الاشياء المخلوقة يقتضي امكـان دوام وجود الحوادث من الخلق والاحياء والاماتة والتحريك .... الخ ومن ثم لا يمتنع قيام هذه الحوادث بذاته تعالى .

---

(١) مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ٦/٢٤٧

(٢) مجموعة الفتاوى : ٦/٢٤٨ .

الثالث :

وغايته انه اذا كان من المقطوع به قابليته لكل مافي الازل فـان ذلك يقتضي ان كل مافي الازل مقدور له سبحانه وتعالى ومن ثم يكـون ممكن الوجود ، لان الذى يمتنع وجوده لايكون مقدورا لله تعالى ، ولا يكون الله قابلا له ومعنى هذا امكان الوجود الازلي لكل مايكون الله قابلا لـه في الازل .

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه (اذا قيل – هو قابل لما فـي الازل ، فانما هو قابل لما هو قادر عليه ، يمكن وجوده ، فاما مايكـون ممتنعا لايدخل تحت القدرة ، فهذا ليس بقابل له . "١"

الرابـع :

هو كما يقول شيخ الاسلام ابن تيميه (ان يقال – هو قادر على حدوث ماهو مباين له من المخلوقات ، ومعلوم ان قدرة القادر على فعلـه القائم به اولى من قدرته على المباين له ، واذا كان الفعل لامانع منـه الاّ مايمنع مثله لوجود المقدور المباين ، ثم ثبت ان المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه ، فالفعل ان يكون ممكنا مقدورا أولى . "٢"

ثانيا :
===== يرى النافون لقيام الحوادث بذاته تعالى انه لو قامت بـه الحوادى لأدى ذلك الى التغير ، والتغير على الله محال .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٦/٢٤٨ .
(٢) المصدر السابق : ٦/٢٤٩ .

وفي معرض الرد على هذا الدليل يذكر شيخ الاسلام ابن تيميه مارد به بعض المتكلمين عليه ويقصد بذلك الآمدى والرازى فيذكر انهم (ابطلوا هذه الحجة بأن قالوا : ماتريدون بقولكم : لو قامت به تغير ، اتريدون بالتغير نفس قيامها به ام شيئا آخر ؟ فان اردتم الاول كان المقدم هو التالي والطزوم هو اللازم وهذا لا فائدة فيه فانه يكون تقدير الكلام : لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث ، وان اردتم بالتغير معنى آخر فهو ممنوع ..) "١"

ويضيف الى ذلك شيخ الاسلام قوله : (ان لفظ التغير مجمل فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فان الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب اذا تحركت : انها قد تغيرت ، ولا يقولون للانسان اذا تكلم ومشى انه تغير ، ولا يقولون اذا طاف وصلى ، وأمر ونهى وركب انه تغير ، اذا كان ذلك عادته انما يقولون تغير لمن استحال من صفة الى صفة ، كالشمس اذا زال نورها ظاهرا لا يقال انها تغيرت ،فاذا اصفرت قيل تغيرت ... واذا كان هذا معنى التغير فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالكمال ، منعوتا بنعوت الجلال والاكرام وكماله من لوازم ذاته فيمتنع ان يزول عنه شيء من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصا بعد كماله . "٢"

وغاية مايريده شيخ الاسلام ابن تيميه ان قيام الحوادث بذاته تعالى لايلزم منه التغير بالمعنى الذى اورده ، وهو الانتقال من الكمال

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٦/٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق: ٦/٢٤٩ ، ٢٥٠ .

الى النقص فالتغير بهذا المعنى مستحيل في حق الله تعالى ، لان كماله لذاته لا يزول عنه ، اما مجرد توارد الاحوال على الذات فانه لا يعتبر تغيرا فيها .

ثالثا :

وقد احتج النافون لقيام الحوادث بذاته تعالى بقصة ابراهيم عليه السلام عندما رأى النجم بازغا فقال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين ، فذهبوا الى ان في قيام الحوادث بذاته تعالى افولا ، ذلك ان الآفل هو المتحرك الذى تقوم به الحوادث ، فيكون الخليل قد نفى المحبة عمن تقوم به الحوادث فلا يكون الها .

وقد رد عليهم شيخ الاسلام ابن تيميه بان هذه الحجة التي احتج بها المتكلمون على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى لادليل فيها على مطلوبهم ، بل على العكس من ذلك تدل على نقيض هذا المطلوب.

يقول في ذلك : (ان قصة الخليل حجة عليهم لا لهم ، وهم المخالفون لابراهيم ولنبينا ولغيرهما من الانبياء - عليهم الصلاة والسلام - وذلك ان الله تعالى قال : * فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين .. * "١" الآية فقد أخبر الله تعالى في كتابه : انه من حين بزغ الكوكب والقمر والشمس والى حين افولها لم يقل الخليل : لا أحب البازغين ، ولا المتحركين

---

(١) سورة الانعام : الآيتان " ٧٦ ، ٧٧ " .

ولا المتحولين ، ولا احب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئا مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر .

والافول باتفاق اهل اللغة والتفسير : هو المغيب والاحتجاب، بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء .

فلم يقل ابراهيم : * لا أحب الآفلين * الا حين أفل وغاب عن الابصار فلم يبق مرئيا ولا مشهودا — فحينئذ قال * لا أحب الآفلين * — وهذا يقتضي ان كونه متحركا متنقلا تقوم به الحوادث ، بل كونه جسما متحيزا تقوم به الحوادث لم يكن دليلا عند ابراهيم على نفي محبته .

فان كان ابراهيم انما استدل بالافول على انه ليس رب العالمين — كما زعموا — : لزم من ذلك ان يكون مايقوم به الأفول — من كونه متحركا منتقلا — تحله الحوادث ، بل ومن كونه جسما متحيزا : لم يكن دليلا عند ابراهيم على انه ليس برب العالمين وحينئذ فيلزم ان تكون قصة ابراهيم حجة على نقيض مطلوبهم لا على تعيين مطلوبهم) "١"

ومدار الأمر في كلام شيخ الاسلام ابن تيميه على ان عدم المحبة الوارد في كلام ابراهيم والدال على عدم الوهية مارآه من الكواكب ليس مرتبطا بظهور هذه الكواكب وحركتها . . . الخ أى ليس مرتبطا بقيام الحوادث بها ، وانما بافولها بعد ظهورها والافول بعد الظهور تحول من الكمال الى النقص ولا شك ان هذا التحول يتنافى مع الالوهية ولهذا قال ابراهيم عليه السلام * لا احب الآفلين * لأن الاله الحق لا يمكن ان يصبح ناقصا بعد كمال .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢٥٣/٦ ، ٢٥٤ .

رابعا :

واحتج المتكلمون كذلك بان الله تعالى لو قامت به الحوادث لما خلا منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والحدوث على الله سبحانه وتعالى محال ، فقيام الحوادث به كذلك محال ، ويرد شيخ الاسلام ابن تيميه على قول المتكلمين بأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث وبأن مالا يسبق الحوادث فهو حادث فيقول : (وكل من هاتين القضيتين هي صحية باعتبار وتدل على الحق ، فما لم يسبق الحوادث المحدودة التي لها اول فهو حادث ، وهذا معلوم بصريح العقل واتفاق العقلاء ، فكل ماعلم انه كان بعد حادث له ابتداء ، أو مع حادث له ابتداء فهو ايضا حادث له ابتداء بالضرورة ، وكذلك مالم يخل من هذه الحوادث ، (اى المحدودة التي لها أول) وايضا فما لم يخل من الحوادث مع حاجته اليها فهو حادث ، ومالم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث ، بل ما احتاج الى الحوادث مطلقا فهو حادث ، وماقامت به حوادث من غيره فهو حادث ، وماكان محتاجا الى غيره فهو حادث وماقامت به الحوادث فهو حادث) . "١"

(أى بهذه الاعتبارات السابقة) .

ومعنى ذلك ان مالم يسبق الحوادث ومالا يخلو من الحوادث (بغير الاعتبارات السابقة) لا يكون حادثا ، اى ان هاتين القضيتين

---

(١) المصدر السابق : ٣٣٠/٦ .

ليستا صحيحتين باطلاق كما بنى عليه المتكلمون دليلهم ، فهما صحيحتان بالاعتبارات التي اوردها شيخ الاسلام ابن تيميه وليستا - بهذه الاعتبارات - موضع خلاف بينه وبين المتكلمين وانما موضع الخلاف قول المتكلمين بصحتهما مطلقا ، فعند شيخ الاسلام ابن تيميه انهما باطلتان لا يصح بناء الدليل عليهما اذا نظرنا اليهما باعتبار آخر ، فما لا يخلو من الحوادث التي لم تزل متعاقبة بلا بداية ولا نهاية ويوجدها فيه بقدرته لا من غيره دون حاجة اليها - مالا يخلو من الحوادث بهذا الاعتبار لا يكون حادثا ، وهذا هو الوجه الذى تصح به تلك القضية وهو في نفس الوقت مورد النزاع بين السلف والمتكلمين ، حيث يمنع المتكلمون وجود حوادث متعاقبة لا أول لها ولا انتهاء ، وقد صححه شيخ الاسلام ابن تيميه وضرب له مثالا بكلامه سبحانه وتعالى ومن ثم أبطل قول المتكلمين بحدوث مالا يخلو من الحوادث ، يقول شيخ الاسلام في ذلك : (فليس هذا هو مورد النزعت بين المتكلمين والسلف (يعني حدوث مالا يخلو من الحوادث المحدودة التي لها أول والتي تكون من غيره ويكون محتاجا اليها) ، ولكن مورد النزاع هو : مالم يخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبني على ان هذا - يعني وجود حوادث متعاقبة بلا بداية - هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء دائمة لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن ان يكون الرب تعالى متكلما لم يزل متكلما اذا شاء ؟ ، وتكون كلماته لا نهاية لها ؟ لا ابتداء ولا انتهاء كما انه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ ، بل هو الاول الذى ليس قبله شيء وهو الآخر الذى ليس بعده شيء ، فهو القديم الازلى الدائم الباقي بلا زوال .

فهل يمكن ان يكون لم يزل متكلما بمشيئته فلا يكون قد صار متكلما بعد ان لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته ،بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ولم يزل كذلك ولا يزال كذلك .) "١"

هذا هو مورد النزاع بين السلف والائمة الذين قالوا بذلك وبين من نازعهم من المتكلمين ، فمعنى حدوث الحوادث عند المتكلمين ان الله تعالى لم يزل لا يفعل ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك ، مثل ان يقال : ان كونه لم يزل متكلما بمشيئته ، بل لم يزل قادرا : هو ممتنع ، وانه يمتنع وجود حوادث لا اول لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه اهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وهو بهذا المعنى لا يوجد في القرآن ولا في غيره من الكتب السماوية . "٢"

ويقول شيخ الاسلام ايضا : وهذا القول هو أصل الكلام المحدث في الاسلام الذى ذمه السلف والائمة ، فان اصحاب هذا الكلام ومن اتبعهم ظنوا ان معنى كون الله خالقا لكل شيء كما دل عليه الكتاب والسنة ، واتفق عليه اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ،انه سبحانه وتعالى لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ولا يتكلم بشيء اصلا ، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله ولا فعل يفعله ،ثم انه احدث ما احدث من كلامه ومفعولاته المنفصلة عنه فاحدث العالم . "٣"

---

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١/١٢٠ .

(٢) المصدر السابق : ١/١٢٦

(٣) مجموعة الفتاوى : ٥/٥٣٧ .

وهذا التصور من المتكلمين لخالقية الله تعالى تصور باطل فهو دائما لم يزل خالقا متكلما .. الخ ولا يزال كذلك كما اوضح شيخ الاسلام ابن تيمية في هذا النص السابق ، وبه يثبت قيام الحوادث بذاته تعالى ، ومقتضى كلامه ان هذه الحوادث حوادث بالشخص وان كانت قديمة بالنوع فالخلق والكلام وغيرهما من افعاله تعالى كمالات قديمة لم تزل كذلك وان كان هذا الكلام المخصوص او هذا الخلق المخصوص بمخلوق معين فعلا حادثا في نفسه قائما به سبحانه وتعالى .

وبهذا ثبت انه سبحانه وتعالى لا يخلو من الحوادث دون ان يقتضي ذلك حدوثه ، فهذه الافعال الحادثة لم يوجدها فيه غيره وليس محتاجا اليها .. الخ ومن ثم لا تقتضي حدوثه .

وأساس رفض المتكلمين لهذا التصور أن مالا يخلو من الحوادث اما ان يكون معها أو بعدها فيكون حادثا مثلها ، لأنه لو كان قبلها لكان قديما وكان خاليا منها في حالة قدمه فيكون خاليا منها دائما والآ لما خلا منها أو من ضدها .

والمتكلمون يبطلون القول بوجود حوادث لابداية لها في الماضي وهو اساس قولهم بحدوث العالم ، يبطل المتكلمون القول بحوادث لابداية لها ببرهان التطبيق "١" ، وقد صححه شيخ الاسلام ابن تيميه وعلى

---

(١) دليل التطبيق الذى اعتمد عليه المتكلمون في ابطال حوادث لابداية لها مثاله ان يقدروا الحوادث من زمن الهجرة الى مالا يتناهى في المستقبل أو الماضي والحوادث من زمن ==

اساس تصحيحه يقوم قوله بوجود حوادث لا بداية لها في الماضي .

== الطوفان الى مالا يتناهى في الماضي والمستقبل ايضا ثم يوازنون الجملتين فيقولون ان تساويا لزم ان يكون الزائد كالناقص وهذا ممتنع فان احداهما زائدة على الاخرى بما بين الطوفان والهجرة ، وان تفاضلتا لزم ان يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو ممتنع . يبطل ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية ببيان ان كلا من الطرفين لا بداية له لأن مالا نهاية له من كل من الطرفين ليس أمرا محصورا محدودا موجودا فلا بد من اعتبار الحصر والحد في التوازن واما كونه لا يتناهى فهو بمعنى انه يوجد شيئا بعد شيء دائما . فنفي عدم التناهي اذن لا يقتضي التساوى في المقدار الا اذا كان قدرا محدودا فالتساوى بهذا الاعتبار باطل أى مجرد الاشتراك في عدم التناهي وذلك مثل اشتراك الاعداد المضعفة في عدم التناهي فانه لا يعني تساويهما في المقدار هذا من جهة ومن جهة أخرى فان من الناس من منع التطبيق فيما مضى من الحوادث لانه لا حقيقة لها في الخارج فلا بد ان تكون مجتمعة في الوجود وبذلك يظهر بطلان هذا البرهان / انظر منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية : جـ ١ ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .

٥ - مذهب السلف في قيام الحوادث بذاته تعالى :

لقد ذهب السلف الى ان الرب تعالى يقوم به فعل من الافعال فيكون خلق السموات والارض فعلا فعله غير المخلوق ، يقول شيخ الاسلام ابن تيميه في بيان ذلك : وهو (اى ان الرب تعالى يقوم به فعل من الافعال) هو المأثور عن السلف وهو الذى ذكره البخارى في كتابه (خلق أفعال العباد) عن العلماء مطلقا ولم يذكر فيه نزاعا وكذلك ذكره البغوى وغيره على انه مذهب اهل السنة ، وذكره كذلك ابو علي الثقفي والضبعي وغيرهما من اصحاب ابن خزيمة في العقيدة التي اتفقوا هم وابن خزيمة على انها مذهب اهل السنة ، وكذلك ذكره الكلاباذى في كتاب : " التعرف لمذهب اهل التصوف) انه مذهب الصوفية وهو مذهب الحنفية وهو المشهور عندهم وهو قول السلف قاطبة وجماهير الطوائف وهو قول جمهور اصحاب احمد متقدموهم كلهم واكثر المتأخرين منهم ، وكذلك هو قول ائمة المالكية والشافعية واهل الحديث وأكثر اهل الكلام كالهشامية أو كثير منهم والكرامية وبعض المعتزلة وكثير من اساطين الفلاسفة متقدميهم ومتأخريهم . "١"

ويضيف شيخ الاسلام قائلا : فمذهب السلف (في هذه القضية) ان الله تعالى لم يزل متكلما اذا شاء وكلماته لا نهاية لها ، وكل كلام مسبوق بكلام قبله لا الى نهاية محدودة ، وهو سبحانه يتكلم بقدرته ومشيئته .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٥/٥٢٨ ، ٥٢٩ .

وكذلك يقولون : الحي لا يكون الاّ فعالا كما قاله البخـــاري وغيره ، ولا يكون الا متحركا كما قال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره وكـل منهم يذكران ذلك مذهب اهل السنة ، وقالوا وهذا تسلسل في الآثار والبرهان انما دل على امتناع التسلسل في الموثرين ،فان هذا ممـــا يعلم فساده بصريح المعقول ، وهو ما اتفق العقلاء على امتناعه ."١"

فاما كونه سبحانه وتعالى يتكلم بكلمات لا نهاية لها وهو متكلم بمشيئته وقدرته ، فهذا هو الذى يدل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول وهـو مذهب سلف الأمة وأئمتها . "٢"

ويقول شارح الطحاوية كذلك بيانا لمذهب السلف في هـــذه القضية : ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع ان يكون الـرب تعالى هو الآخر الذى ليس بعده شيء ، فكذا تسلسل الحوادث فـي الماضي لا يمنع ان يكون سبحانه وتعالى هو الاول الذى ليس قبله شيء. فان الرب سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال ،يفعل مايشاء ويتكلم اذا شاء قال تعالى : * قال كذلك الله يفعل مايشاء * "٣" وقال تعالى : * ولكن اللــه يفعل مايريد * "٤" وقال تعالى : * ذو العـــرش المجيد فعّال لما يريد * "٥"

---

(١) المصدر السابق : ٥٣٥/٥ .

(٢) المصدر السابق : ٥٣٦/٥

(٣) سورة آل عمران : الآية "٤٠"

(٤) سورة البقرة : آية "٢٥٣"

(٥) سورة البروج : الآيتان "١٥ ، ١٦" .

ويقول شارح الطحاوية ايضا : فالله سبحانه لم يزل متصفا بصفات الكمال : صفات الذات وصفات الفعل ولا يجوز ان يعتقد ان الله وصف بصفة بعد ان لم يكن متصفا بها لأن صفاته سبحانه صفات كمال ، وفقدها صفة نقص ، ولا يجوز ان يكون قد حصل له كمال بعد ان كان متصفا بضده ، ولا يرد على هذه الصفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها ، كالخلق والتصوير والاماتة والاحياء والقبض والبسط والطي ، والاستواء والاتيان والنزول والغضب والرضا ونحو ذلك مما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وان كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا ، ولكن اصل معناه معلوم لدينا ، كما قال الامام مالك رضي الله عنه لما سئل عن قوله تعالى : * الرحمن على العرش استوى * وغيرها فقال : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، وان كانت هذه الاحوال تحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة : " ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله .. " لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع ولا يطلق عليه انه حدث بعد ان لم يكن .

وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي عند المتكلمين لم يرد نفيه ولا اثباته في كتاب ولا سنة ، وفيه اجمال : فان اريد بالنفي انه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة ، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن - فهذا نفي صحيح .

وان اريد به نفي الصفات الاختيارية من انه لا يفعل ما يريد ،

ولا يتكلم بما شاء اذا شاء ، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى ، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاتيان كما يليق بجلاله وعظمته — فهذا نفي باطل . "١"

وبعد فقد تبيّن لنا ان مذهب السلف وأئمة الحديث وكثير من طوائف المتكلمين والفلاسفة جواز قيام الافعال الاختيارية بالله تعالى ، المتعلقة بقدرته ومشيئته سبحانه ، كالخلق والفعل والكلام وغيرها ، فهذه كلها افعال متجددة بتجدد الخلق المستمر ، وهي قائمة بذاته تعالى ، ودوام قيامها بالذات الالهية ثابت عقلا ونقلا ولا يوجب ذلك في حق الله تعالى نقصا ، بل هو من موجبات كماله كاله خالق رازق فعال لما يريد ومدبر لامر الخلق مادمنا نلتزم في كل مانثبته لله تعالى تنزيهه فيه عن مشابهته لما سواه .

وان ماهو ثابت له فهو ثابت له كما يليق بذاته سبحانه وتعالى .

ومايوصف الله به من الصفات ويسند اليه من الافعال في الكتاب والسنة هو فيصل التفرقة بين العقيدة الاسلامية الصحيحة في الله سبحانه وتعالى واحاطته بالكون وفاعليته فيه وخالقيته له ، وبين التصورات الخاطئة — عند بعض الفلاسفة الاقدمين — لله سبحانه وتعالى وعلاقته بالكون حيث يقطعون عنه — رعاية لوحدته المطلقة ومنعا للتغير في ذاته كما يظنون — فاعليته في الكون بل وعلمه به وهذا هو مانجده في تصور ارسطو للالوهية ، ولا شك ان عقيدة الاسلام تصحح هذا المفهوم الباطل حيث تثبت لله تعالى من الصفات والافعال ماهو مقتضى خالقيته وفاعليته في الكون

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية : ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

وعلمه وعنايته به الأمر الذى يربط بين الانسان وبين ربه برباط قـــوى حيث تصبح العقيدة في قلب المؤمن منبعا لرعايته لمقام ربه وحبه لــــــه وسؤاله اياه ورجائه فيه ولا تكون مجرد صورة عقلية باهتة لا اثر لها فــي فكره أو حياته ، فضلا عن كونها باطلة لا تمثل الحقيقة ولا تثبت على النقـــد الصحيح .

الفصل الرابع

تنزيه الله تعالى عن الايجاب في الفعل

١ - مذهب الفلاسفة في ايجاب الفعل من الله تعالى وادلتهم :

يذهب الفلاسفة الاسلاميون الى ان ايجاد العالم من قبله تعالى من لوازم ذاته التي يمتنع خلوه عنها لأنه فاعل بالايجاب .

ويرى الفارابي ان وجود العالم انما هو عن طريق نفي وجود الله لوجود ماسواه وان ذلك الفيض لازم لله لزوما ذاتيا وان ذلك اللزوم أمر ضروري فالله هو الاول وهو مصدر وجود كل ماسواه من الموجودات — التي لاتصدر عن ارادة الانسان واختياره — سواء كانت موجودات عقلية كالعقول والنفوس او موجودات طبيعية كالاجرام والعناصر وسواء في ذلك مانشاهده بالحس كالكائنات الطبيعية أو لا نشاهده ولكن يقوم البرهان على وجوده كعقول الافلاك ونفوسها .. الخ ، فوجود الله هو مصدر فيض وجود هذه الكائنات ووجودها فائض عنه وهذا الفيض لازم بالضرورة كما يرى الفارابي ، ومن ثم يرتب على ذلك القول بأن غير الله من الموجودات لا يمكن ان يكون سبب وجوده بحال من الاحوال ، وهذا أمر بديهي ، بل وليس كذلك غاية وجوده ، فليست الغاية من وجود الله وجود مايصدر عنه من الكائنات على نحو مايكون وجود الابن غاية لوجود الابوين والتزاوج بينهما فوجوده لذاته لا لغيره سواء كان ذلك الغير علة فاعلية أو علة غائية .

يقول الفارابي : الاول (وهو الله) هو الذى عنه وجد ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بارادة الانسان واختياره — على ماهي عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود مايوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر .

وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو ، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود مايوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ولا على انه غاية لوجود الاول كما يكون وجود الابن من جهة ماهو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما هما ابوان ، يعني ان الوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالا ما كما يكون لنا ذلك عن جلّ الأشياء التي تكون منا ، مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات حتى تكون تلك فاعلة فينا كمالا ما .

فالاول ليس وجوده لاجل غيره ولا يوجد بغيره حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الاشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا ، ولا ايضا باعطائه ماسواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عماهو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة ، او شيئا غير ذلك من الخيرات .

فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول لانه يسقط اوليته وتقدمه ويجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده . "١"

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي : ص ١٨ ، ١٩ .

ويستدل ابن سينا على القول بالايجاب في حقه تعالى وعلى ما ينبني عليه من قدم العالم بأن كل شيء يوجد بعد عدم لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه ، وصدور ذلك الشيء عن سببه لا يمكن ان يكون ممتنعا والاّ لما وجد ، ولا أن يكون ممكنا فقط ، والاّ لما كان ذلك مقتضيا لوجوده فالامكان لا يقتضي الوقوع بالضرورة ، فلم يبق الاّ ان يكون وجود الشيء عن سببه بطريق الايجاب ، فلو لم يجب الفعل لما وقع وعلى هذا الاساس يقول بصدور العالم عن الله تعالى عن طريق الايجاب والاّ لما وجد ، فالايجاب هو المقتضى لوجود الموجودات .

يقول ابن سينا : كل شيء لم يكن ثم كان فبيّن في العقل الاول أن ترجح أحد طرفي "١" امكانه صار أولى بشيء وبسبب ، وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البيّن ويفزع الى ضروب من البيان ، وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء ، اما ان يقع وقد وجب عن السبب ،أو بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه ، اذ لا وجه للامتناع عنه ،فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا (أى رأسا) ولا يقف فالحق انه يجب عنه . "٢"

وقول ابن سينا بالايجاب في الفعل ليس يعني انه ينفي عن الله تعالى صفة الارادة ، بل هو يصفه بها وبغيرها من صفات الكمال ،ولكنه يردها جميعا الى العلم الذى هو في الحقيقة نفس الذات الالهية

---

(١) الطرفان : هما الوجود والعدم .

(٢) الاشارات والتنبيهات لابن سينا : ٩٦/٣ .

باعتباره — عند ابن سينا — عقلا محضا ، محاولة منه التوفيق بين مفهوم واجب الوجود كعلم فلسفي على الذات الالهية في بساطته المطلقة وبين ماهو ثابت لله سبحانه وتعالى في الاسلام من صفات الكمال كالحياة والقدرة والارادة ... الخ .

وصنيع ابن سينا هذا يرجع الصفات الى الذات بحيث لا تعبر عن مفاهيم زائدة عن الذات فعلمه بذاته باعتباره مصدر الكل كاف في فيضان الخير عنه وكان في تعليل كونه مرادا له ، ارادة ليست كأرادتنا لما يصدر عنا .

يقول ابن سينا : فالاول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل و (يعقل) انه كيف يكون .. فذلك النظام — لانه يعقله — هو مستفيض كائن موجود ، وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه .

وهو (اى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المعشوقين لذاتيهما ... فذلك الشيء مراد ، لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض — فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم — بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة . "[١]

ويزيد ابن سينا توضيح رأيه هذا وذلك بشرح مكونات ارادتنا وبواعثها وطبيعتها وبيان استحالة ذلك كله ان يكون مفهوما في ارادة الله تعالى ، مبينا ان ارادته عين علمه وعلمه عين ذاته ، فليس الا الذات.

---

(١) النجاة لابن سينا : ص ٢٥٠ .

يقول ابن سينا : وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صورا هي بالفعل مبادئ لما هي له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة .

ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفي في ذلك ، لكن يحتاج الي ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتحرك العصب والاعضاء الآلية ، ثم تحرك الالات الخارجة ، ثم تحرك المادة ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الارادة التي له . "١"

ولا ريب ان مافعله ابن سينا في رد الارادة وغيرها من الصفات الى العلم والعلم الى الذات ، انما هو في نطاق محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة وبالتحديد بين العقيدة في الله وصفاته ومفهوم واجب الوجود في الفلسفة الاغريقية .

ولسنا في مقام الحكم على محاولته هذه ، وانما نقصر الكلام على مايراه في موضوعنا وهو تفسيره للارادة الالهية وعلاقتها بصدور الفعل عن الله تعالى اختيارا او ايجابا .

---

(١) النجاة لابن سينا : ص ٢٥٠ .

ومن المسلم له بادىء ذى بدء ان ارادة الله سبحانه وتعالى مغايرة تماما لارادتنا في بواعثها ومكوناتها وطبيعتها واغراضها ، فارادة الخالق غير ارادة المخلوق وهذه قضية بدهية قال تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ "١" ، فالصفات تابعة للذوات واذا تغايرت ذات الخالق والمخلوق تغايرت صفاتهما ، هذه حقيقة لا شك فيها .

لكن هذا لا يعني نفي الصفات عن الله تعالى ، أو وصفه بها على نحو لا يتفق مع كونها صفات له ، أو على نحو ينتهي الى نفيها ، اذا آل الأمر الى كونها ليست مغايرة الذات لله سبحانه وتعالى وانها هي والذات شيء واحد أى ليس في النهاية الا الذات كما فعل ابن سينا .

وفيما يتعلق بالارادة فان تفسيرها بأنها علم الله بذاته وبكونه مبدأ الكل ومبدأ لصدور الخير عنه ، وان ذلك العلم ليس الا الذات ليس يعني ذلك التفسير للارادة الا رد صدور الكائنات الى الذات نفسها ، وهذا يعني الايجاب ونفي الاختيار عن الله تعالى ، فالصدور لازم ولا قدرة للكف عنه ، ولا معنى اذا للوصف بالارادة مادام انه لا يخلق مايشاء ويختار .

فوصف الاول بالارادة عند ابن سينا لم ينف القول بالايجاب

---

(١) سورة الشورى : الآية " ١١ " .

عن الفلاسفة بناء على تفسيره لذلك الوصف ، وهذا هو ماجعل الفلاسفة هدفا لنقد علماء الكلام واهل السنة لما يذهبون اليه في هذا المقام .

٢ - ابطال المتكلمين لمذهب الفلاسفة من الايجاب :

يرد الغزالي على قول الفلاسفة بصدور العالم عن الله تعالى بطريق الايجاب ، بأنه يلزم من القول به المحالات في حق الله تعالى حيث يلزم :

أولا :

عدم قدرته سبحانه وتعالى على ترك الفعل لأن هذا هو شأن الافعال الطبيعية الصادرة بطريق اللزوم لا بطريق الاختيار كما لا تقدر الشمس على كف نورها .

ويلزم ثانيا :

عدم العلم بتلك الافعال الموجبة مع مافي تسميتها افعالا من التجوّز فالشمس لا تعلم مثلا بما يصدر عنها من الافعال الطبيعية وبديهي بطلان القول بعدم قدرة الله تعالى على ترك الفعل وعدم علمه به ، ومن ثم يجب القول بأن افعاله ارادية وليست لزومية أو موجبة عنه ، يقول الغزالي مخاطبا الفلاسفة : وعندكم ان الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم من ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على

كف النور ، ولا للنار على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف عن افعاله ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ، وهذا النمط وان تجوّز بتسميته فعلا فلا "١" يقتضي علما للفاعل أصلا . "٢"

ويرد الغزالي على القول بأن وجوب الاشياء عن البارى تعالى لا يستلزم عدم علمه بها ، بل ان علمه بالنظام الكلي هو مصدر فيضان الكل عنه .

يرد الغزالي على ذلك بأن الفلاسفة ماداموا ينفون الارادة ، فانه يلزمهم القول بصدور الاشياء عن الذات نفسها لا عن علمه بها ،

---

(١) يقول الغزالي في بيان حقيقة الفعل : الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم (اى الفلاسفة) ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء ... ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا ، لمجرد كونه سببا بل لكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار ..

تهافت الفلاسفة جـ ص ١٣٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي : ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

وهذا هو عين مايقوله بعض الفلاسفة حيث يوجبون صدور الاشياء عن الذات نفسها لا عن علمه بها ومن ثم يلزم القول بعدم علمه بما يجب عنه كما اسلفنا وهو أمر باطل في حق الله تعالى .

يقول الغزالي عرضا لهذا الاعتراض وردا عليه : فان قيل : بين الامرين فرق وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك اخوانك ، فانهم قالوا : ذاته تعالى ذات يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث انه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الارادة؟ وكما لا يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ز ، فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه . "١"

ويرد صاحب المواقف وشارحه على الفلاسفة بقوله : ان الله تعالى فاعل بالاختيار اذ لو لم يكن كذلك كما يقول صاحب المواقف للزم احد الامور الاربعة :

اما نفي الحادث بالكلية ، أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل ، او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام .

وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم .

أما بيان الملازمة : فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد : فهو الامر الاول وان وجد فاما

ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى موءثر موجود أو يستند ، فـــان لم يستند : فهو الثاني من تلك الامور ، وان استند فاما ان لا ينتهـــي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى موءثر لا يكون قديما ، ولا منتهيا اليه ، فلا بد هناك من موءثرات حادثة غيـــر متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة ، وهو تسلسل محال اتفاقا .

وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة مـــن الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع .

وهو التخلف عن الموءثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته .

واما بطلان اللوازم : فالاول بالضرورة . والثاني بما علمـــت من ان الممكن الحادث محتاج الى موءثر ، والثالث بما مرّ في مبحـــث التسلسل . "١"

والرابع : بأن الموجب التام مايلزمه اثره ، وتخلف اللازم عـــن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجـــود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله . "٢"

---

(١) راجع في ذلك هامش ص ( ) من الرسالة في بيان حجة المتكلمين على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق ورد شـــيخ الاسلام ابن تيمية عليه .

(٢) شرح المواقف / الموقف الخامس : ص ٨٤ .

ويبني صاحب المقاصد ابطاله للقول بالايجاب واثباته لاختيارالله تعالى سبحانه في فعله على اساس ما اثبته بالادلة القاطعة من اثبات فاعل قديم للعالم وهو الله تعالى ، ومن اثبات حدوث العالم وانتهاء حوادثه الى ذلك الفاعل القديم ، فيرى ان هذه الحوادث صادرة عن الله تعالى بطريق الارادة والاختيار ، اذ لو صدرت عنه بطريق الايجاب للزم من هذا القول محالات عدة منها : تخلف الأثر الحادث عن موجبه القديم اذا صدر عنه بلا واسطة والاثر الموجب لا يتخلف عن موجبه في الوجود أما ان صدر هذا الاثر عنه بواسطة حادث آخر وهكذا كل حادث يسبقه حادث غيره لزم تسلسل الحوادث الى غير نهاية وهو باطل فحوادث العالم لم تصدر عن الله ايجابا .

ومن اللوازم الباطلة للقول بوجوب العالم عن الله بلا واسطة أو بواسطة قديمة ، القول بقدم العالم لضرورة ملازمة الأثر الواجب لموجبه في الوجود ، والقول بقدم العالم محال ، أما اذا صدر العالم عن الواجب بواسطة حادثة فان الكلام في تلك الواسطة الحادثة كالكلام في العالم نفسه حيث يلزم القول بقدمها ان صدرت عن الواجب بلا واسطة أو بواسطة قديمة والقول بقدم الحادث باطل كما هو ظاهر ، اما ان صدرت تلك الواسطة الحادثة عن طريق واسطة أخرى حادثة انتقل الكلام اليها وهكذا بلا نهاية ، وتسلسل الوسائط الحادثة محال كما سبق ان ذكرنا .

ومما يبني عليه السعد صدور العالم عن الله بطريق الاختيار مافي الاجسام من صور واشكال معينة وما عليه الافلاك من أوضاع خاصة

ولا بد لمخصص للاجسام بتلك الالوان والاشكال والاوضاع لاستحالة التخصيص بلا مخصص ، ولا يرجع ذلك الى طبيعة الاجسام ، فنسبتها الى تلك الوجود واحدة ، ولا الى مخصص خارجي لان الكلام في اختصاصه بالاجسام كالكلام في اوضاعها واشكالها الاخرى بالاضافة الى استحالة تسلسل المخصصات الخارجية ، فاذا اضفنا الى ذلك ان الفاعل الموجب نسبته الى جميع الاوضاع والاشكال واحدة ، اتضح لنا ماينتهي اليه السعد من ضرورة رجوع اختصاص الاجسام والافلاك باوضاعهاواشكالها الخاصة الى ارادة الفاعل المختار التي تخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الامور المتقابلة .

ثم ان السعد يرى ان العالم لو صدر عن الله بطريق الايجاب لكان لازما من لوازمه ومن المعروف ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ، فيدل ارتفاع العالم على ارتفاع وجود الواجب ، والقول بارتفاع وجود الواجب محال ، فهو الباقي سبحانه وتعالى وهذا يدل على ان العالم ليس لازما من لوازم وجود الذات الالهية ، وليس فعل الله له بالايجاب وانما فعله فيه بطريق الارادة والاختيار .

يقول السعد في عرض هذه الاوجه التي يبطل بها الايجاب على الله تعالى :

الأول :

لما ثبت بما سبق من اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب ، لزم كونه قادرا مختارا والاّ فاما ان يوجب حادثا

بلا واسطة فيلزم التخلف ، حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبيّن بطلانه .

الثانـــي :

تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار ، اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسـط قديم فيلزم قدم العالم ، وقد تبين حدوثه ، واما بوسط حادث فينتقـل الكلام الى كيفية صدوره وتسلسل الحوادث وقد تبيّن بطلانه .

الثالث :

اختلاف الاجسام والاوصاف واختصاص كل بما له من اللـــون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك ، لابد ان يكون لمخصص ، لامتنـاع التخصص بلا مخصص ، فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية أو شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل ، بل أمر آخر ، فينتقل الكلام الـى اختصاصه بذلك الجسم ، فاما ان تتسل المخصصات وهو محال ، أو تنتهـي الى قادر مختار ، بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهـو المطلوب .

الرابـع :

لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفـاع العالم ارتفاعه ، بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه ، لأن العالم حينئـذ يكون من لوازم ذاته ، ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفـاع

الملزوم ، لكن ارتفاع الواجب محال ، فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب .

الخامس :

اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء .

السادس :

فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا ، اذ لو كان طبيعة النطفة أو أمرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكره ان كانت النطفة بسيطة ، لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية ، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر . "١"

٣ - ابطال علماء السلف لمذهب الفلاسفة في الايجاب :

وكما ابطل علماء الكلام قول الفلاسفة بالايجاب في الفعل الالهي ، فكذلك ابطله علماء السلف حيث يرد عليهم شيخ الاسلام ابن تيميه قولهم بأن الله علّة تامة موجبة لمعلولها بالذات لما يستلزمه هذا القول من مقارنة مفعولها لها ، ومقارنة المفعول للفاعل ازلا وأبدا أمر باطل بداهة ، ولما يستلزم كذلك من عدم وجود شيء حادث في

---

(١) شرح المقاصد : ٢/٦٠ .

العالم سواء صدر عنه بواسطة أو بغير واسطة ، لأن معلول العلة التامة على كلا الحالين لابد وان يكون قديما بقدمها ، وعدم وجود شيء حادث في العالم أمر باطل بداهة ، فيبطل ما ادى اليه وهو القول بالعلّية التامة للذات وثبت نقيضه وهو انه فاعل للعالم بطريق الاختيار وما ينضاف الى المشيئة من قوله (كن) وفعل الخلق مما يقوم بذاته تعالى ويبعد عنه القول بأنه علة تامة موجبة بالذات لمعلولاتها يقول شيخ الاسلام ابن تيميه :

واذا قيل هو علة تامة لاصول العالم دون حوادثه ، أو هو مريد بارادة ازلية مستلزمة لاقتران مرادها بها في الازل ، لكن تلك الارادة الازلية المقارنة لمرادها انما تعلقت باصول العالم دون حوادثه ، قيل لهم هذا باطل من وجوه : منها ان مقارنة المفعول المعيّن لفاعله لا سيما مقارنته له ازلا وابدا ممتنع في صريح العقول ، بل وفي بداهة العقول بعد التصور التام ..

ومنها ان يقال : لو كان هذا حقا لامتنع حدوث الحوادث في العالم جملة ولم يكن للحوادث محدث اصلا ، وهذا من أظهر مايعلم فساده بضرورة العقل .

فان العلة اذا كانت تامة ازلية قارنها معلولها ، وكان مايحدث غير معلول لها ، والاّ لكان قد تأخر المعلول أو بعض المعلول عن علته التامة ، والعلة التامة لا يجوز ان يتأخر عنها معلولها ، فكل ماحدث لا يحدث عن علة تامة ازلية ، وواجب الوجود عندهم علة تامة ازلية ، فيلزم الاّ يحدث عنه حادث لا بواسطة ولا بغير واسطة .. فلو قدّر

انه علة تامة ازلية لوجب ان يقارنه معلوله كله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته ، ولو كان مفعولا بواسطة علم انه لم يكن علة تامة في الازل وانه صار علة له بعد ان لم يكن ، واذا قيل الحركة الفلكية هي سبب حدوث الحوادث ، قيل وهذا ايضا مما يعلم بطلانه ، فان الحركة الحادثة شيئا بعد شيء يمتنع ان يكون الموجب لها علة تامة ازلية ، فان هذه يقارنها معلولها ازلا وابدا ، والحركة الحادثة شيئا بعد شيء يمتنع ان تكون مقارنة لعلتها في الازل ، فعلم ان الموجب لحدوثها ليس علة تامة ازلية بل لابد ان يكون الرب تعالى متصفا بأفعال تقوم به شيئا بعد شيء ، وبسبب مايقوم به يحدث عنه مايحدث مثل مشيئته القائمة بذاته وكلماته القائمة بذاته وأفعاله الاختيارية القائمة به .. "(1)

ويرى ابن تيميه ان قول الفلاسفة بالأول كعلّة موجبة بالذات يستلزم تجريده من الارادة والقدرة ، وهذا باطل ، فلا وجود في الخارج للذات الالهية الفاعلة مجردة من المشيئة والقدرة ، فضلا عن تناقض الفلاسفة في قولهم هذا مع مايثبتونه لله تعالى من الغايات في فعله لان الغايات لا تكون الا عن ارادة لها .

وليس بصحيح تفسير الفلاسفة — كما رأينا عند ابن سينا — لارادة الله تعالى بأنها عين علمه وان علمه عين ذاته ، ففي ذلك خلط بين الصفات حيث يجعلون الصفة عين الاخرى ، بل وخلط بين الذات وصفاتها حيث يجعلون الصفات عين الذات ، بل ان هذا القول ينتهي الى نفي الارادة بمعناها الصحيح .

---

(1) منهاج السنة النبوية : ١/١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وفصل الخطاب ان يقال :
أى شيء يراد بلفظ الوجوب بالذات ؟ ان عنى به انه يوجب بذات مجردة عن المشيئة والقدرة فهذه الذات لا حقيقة لها ولا ثبوت لها في الخارج فضلا عن ان تكون موجبة .

والفلاسفة يتناقضون فانهم يثبتون للاول غاية ، ويثبتون العلل الغائية في ابداعه وهذا يستلزم الارادة ، واذا فسّروا الغاية بمجرد العلم ، وجعلوا العلم مجرد الذات ، كان هذا في غاية الفساد والتناقض ، فانا نعلم بالضرورة ان الارادة ليست مجرد العلم وان العلم ليس هو العالم ، لكن هذا من تناقض هؤلاء الفلاسفة في هذا الباب ، فانهم يجعلون المعاني المتعددة معنى واحدا ، فيجعلون العلم هو القدرة والارادة ، ويجعلون الصفة هي نفس الموصوف كما يجعلون العلم هو نفس العالم ، والقادر هو القدرة ، والارادة هي المريد ، والعشق هو العاشق .. فلو قدر وجود ذات مجردة عن المشيئة والاختيار ، فيمتنع ان يكون العالم صادرا عن موجب بالذات بهذا التفسير ، لأن الموجب بالذات بهذا الاعتبار يستلزم موجبه ومقتضاه ، فلو كان مبدع العالم موجبا بالذات بهذا التفسير للزم ان لا يحدث في العالم شيء وهو خلاف المشاهدة فقولهم بالموجب بالذات يستلزم نفي صفاته ونفي حدوث شيء من العالم ، وهذا كله معلوم البطلان . "١"

---

(١) المصدر السابق : ١٤٨/١ ، ١٤٩ .

الفصل الخامس

تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب

تمهيد :

ان صفات الكمال الثابتة لله تعالى تدل على تنزيهه تعالى عن نقائضها فكل صفة كمال من هذه الصفات وصف الله تعالى بها نفسه أو وصفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، مثل القدرة والارادة والحياة والعلم والسمع والبصر والكلام ، وما الى ذلك من هذه الصفات — كل صفة منها دلّت على تنزّه البارى تعالى عن نقيضها مثل العجز والكراهة والموت والجهل والبكم والعمى ، واذا كانت هذه النقائص كلها نقائص في حق المخلوق فانها تكون نقائص في حق الله تعالى يجب تنزهه عنها من باب أولى ، فكل مايعتبر نقصا في حق المخلوق فالخالق أولى بتنزهه عنه ، باعتباره مستكملا لصفات الكمال .

واذا كان المفكرون الاسلاميون متفقين على تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص كلها ، فليس من الضرورة اطالة القول في شرحها واقامة الادلة على تنزيه الله تعالى عنها ، مادام ان الادلة ثابتة على اتصافه سبحانه بصفات الكمال ، فانه يدل على تنزهه سبحانه عن هذه النقائص اجمالا .

ومادام انه لا خلاف بين المذاهب الاسلامية في هذا فاننا نخص بالذكر فقط صفتي الظلم والكذب ، ليس لخلاف احد في نفيهما عن الله تعالى ، فالكل متفق على تنزيه الله تعالى عنهما ،

وانما للخلاف في تفسير كل صفة من هاتين الصفتين واعتبار بعض المذاهب لفعل ما من الأفعال المنسوبة الى الله بأنها ظلم أو كذب ، أو أنها ليست كذلك ، نظرا للاختلاف بين المذاهب في معنى الظلم والكذب بصفة عامة ، أو معناهما بالنسبة لله تعالى ، ونخص هاتين الصفتين ايضا بالبحث لعلاقتهما بخلق أفعال العباد والوعد والوعيد ، واختلاف المذاهب في هذين الأمرين ، وهل يعتبر خلق الله لأفعال العباد وترتب الجزاء عليها ظلما أم لا ؟ وهل يعتبر تخلف الوعد والوعيد كذبا أم لا ؟ .

هذا ماسنبيّنه عند دراستنا لتنزيه الله تعالى عن كل من الظلم والكذب على وجه التفصيل فيما بعد باذن الله تعالى .

١ - تنزيه الله تعالى عن الظلم :

يتفق المفكرون الاسلاميون — كما قلنا — على تنزيه الله تعالى عن الظلم وان كانوا يختلفون في بيان معنى الظلم الذى ينزهون الله تعالى عنه ، وفيما ينبني على ذلك من اعتبار صدور بعض الافعال منه سبحانه وتعالى ظلما أم لا ؟ .

وفيما يلي بيان لمذهب كل من المعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع مع بيان مذهب السلف في ذلك .

أ - مذهب المعتزلة :

لقد عرّف المعتزلة الظلم كما يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بأنه : كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ،

ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، ولا يكون في الحكم انه من جهة المضرور ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر ."١"

ويشرح القاضي عبد الجبار هذه الشروط في التعريف مع ايراد الامثلة لها فيقول :

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط : من ان لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر لا معلوما ولا مظنونا ولا استحقاقا ، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالاجرة لا يكون ظالما لما كان في مقابلته من النفع مايوازيه ، وكذلك من شرط اذن الطبي دفعا للضرر عنه لا يكون ظلما لتضمنه دفع الضرر عنه ، كذلك فان ذم المسيء والمرتكب للقبيح لا يكون ظلما لأنه مستحق .

وقولنا : ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين : فمن أجل أنه لا فرق بين ان يكون النفع ودفع الضرر معلوما وبين ان يكون مظنونا ، ألا ترى انه يحسن من احدنا ان يكلف ولده الاختلاف الى المكتب وان شق ذلك عليه ، ولا يكون ذلك منه ظلما ، لما كان في مقابلته نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون ، فصح انه لابد من اعتبار ان يكون الفعل ضررا لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلما .

وكما لابد من اعتبار ذلك ، فلا بد من ان يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به ، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلما . ألا ترى انه من حاول أخذ مال غيره أو ذمه فأتى عليه ، فقتله دفعا ، لم يكن ظالما له ، لما كان ذلك الضرر كأ حلّ به من قبله .

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٣٤٥

وكما لابد من اعتبار هذا الشرط ، فلا بد ان يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر ، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلما الا ترى أنه تعالى لو أحرق صبيا القى به في النار أو أماته وقد وضع تحت البرد ، لا يكون ظالما له ، لما كان هذا الاحتراق وهذه الاماتة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى ." (١)

وبناء على تفسير القاضي عبد الجبار للفعل الذى يعتبر ظلما بما يتحقق فيه من تلك الشرائط — بناء على هذا التفسير للظلم يرى ان مثل هذا الفعل يستحيل ضرورة من الله تعالى فلا يمكن ان يوقع بمخلوق ضررا لا يكون له فيه نفع أو دفع ضرر ، سواء كان مظنونا أو مؤكدا ولا يكون له عليه استحقاق الجزاء ، ولا يكون في الحكم انه من جهة المضرور ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

وانما حكم القاضي عبد الجبار باستحالة وقوع ذلك من الله تعالى . .

والمعتزلة يبنون على تنزيه الله تعالى عن الظلم نفي خلق أفعال العباد منه تعالى لأن ذلك يستلزم وقوع الظلم منه سبحانه ، فلو كان سبحانه وتعالى خالقا لأفعال العباد لوجب ان يكون سبحانه وتعالى متصفا بالظلم والجور — على حد تعبير المعتزلة — وهذا باطل في حقه تعالى ، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : واحد مايدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون خالقا لافعال العباد ، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجور فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب ان يكون ظالما جائرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ." (٢)

---

(١) شرح الاصول الخمسة : ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٤٥ .

وقد ردّ الباقلاني على ماذهب اليه المعتزلة من ان خلق افعال العباد من قبل الله تعالى يعتبر ظلما ، ببطلان اللازم من ذلك ، وذلك على أساس أن الله سبحانه وتعالى لا يخضع في أفعاله كما يخضع الانسان للأوامر والنواهي ، ممن هو أعلى منه بحيث يعتبر تعديه لها ظلما ، ولا تجرى على أفعاله كذلك الاحكام التي تجرى على أفعال الانسان ، ومن جهة أخرى فان الباقلاني يلزمهم بأنهم اذ يبنون مذهبهم في هذه القضية على أساس ان فاعل الظلم منا ظالم ويطردون ذلك في حق الله تعالى — يلزمهم بأن ذلك يقتضي خلاف مذهبهم في الارادة اذ مقتضاه أن فاعل الارادة مريد وهم لا يقولون بقيام صفة الارادة به سبحانه ، وانما ارادته حادثة لا في محل ، ويقتضي كذلك اما خروجهم عن الدين اذا اشتقوا لله تعالى اسم المفسد من افساده للزرع مثلا ، او الزامهم بعدم الاحتجاج بالواقع في افعال الانسان وأحكامه ، وقياس افعال الله تعالى واحكامه عليها ، ولأن افساد الزرع أمر واقع بالفعل ، فلو لم يجيزوا ان يشتقوا لله تعالى اسما من هذا الفعل لبطل تعلقهم في حكمهم على الله تعالى بالواقع ومايكون لنا فيه من افعال ومايلحقنا من أحكام .

يقول الباقلاني في التمهيد : فان قالوا : الدليل على ان الله غير خالق لافعال العباد لأن منها الظلم والجور والفساد . فلو كان خالقا لها لكان بخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها . فلما لم يجز ذلك صح ماقلناه .

يقال لهم : لم قلتم ان هذا واجب وما دليلكم عليه ؟ فان قالوا : لأن فاعل الظلم منا ظالم ، وفاعل الجور منا جائر ، قيل لهم : ما انكرتم ان يكون فاعل الظلم والجور منا ظالما جائرا لأنه منهي عنه وفاعل له في نفسه ولنفسه والقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جورا وظلما وسفها لغيره لا لنفسه ولا في نفسه . وهو غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد اليه . فبطل ماقلتم .

ثم يقال لهم : ان وجب ان يكون البارى تعالى بفعل الظلم ظالما قياسا على الشاهد وجب ان يكون بفعل الارادة لغيره مريدا ، وبفعل فساد الزرع ودم الحيض ـ الذى هو أذى كما أخبرنا ـ مريدا موءذيا مفسدا ، لأن فاعل الارادة والأذى والفساد منا مفسد موءذ مريد .

فان مرّوا على ذلك فارقوا الدين ، وان ابوه لعلة تركوا التعلق بالوجود .. "١"

ويبني شيخ الاسلام ابن تيميه ردّه على المعتزلة في هذه القضية على اساس التفرقة بين فاعل الفعل وخالقه فاذا جاز ان يلحق فاعل الفعل وصف من فعله فلا يقتضي ذلك ان يلحق خالقه مثل ذلك الوصف ، والاّ لاتصف الله سبحانه وتعالى بجميع الصفات التي أوجدها في مخلوقاته وأفعالهم كالمتحرك والساكن والآكل والشارب وهذا ظاهر البطلان .

ومن جهة أخرى فانه يبني رده على المعتزلة كذلك على مثل مابني عليه الباقلاني سابقا من ان الله سبحانه وتعالى لا ينبغي ان يقاس

---

(١) التمهيد للباقلاّني : ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

على العبد فيما يكون لأفعاله من احكام ، فان خضوع أفعالنا لا حكام التحسين والتقبيح انما يكون بسبب ماتقدميه لنا تلك الافعال من المنافع وما تدفعه عنا من المضار أو بسبب التزامنا في تلك الافعال بما يجب علينا من فعل ما أمرنا به والانتهاء عما نهينا عنه ، والله تعالى منزه عن ان يكون في فعله جلب نفع له أو دفع ضرر عنه أو يكون ملتزما فيه بأمر أو نهي ومن هنا لا يصح مايذهب اليه المعتزلة من وصف الله بالظلم اذا خلق افعال العباد قياسا على الانسان في أفعاله كما يذهب اليه المعتزلة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في ذلك : كون الفعل قبيحا من فاعله لا يقتضي ان يكون قبيحا من خالقه ، كما أن كونه اكلا وشربا لفاعله لا يقتضي ان يكون كذلك لخالقه ، وهذا الفرق معلوم باتفاق العقلاء ، فانه اذا خلق لغيره حركة لم يكن هو المتحرك ، واذا خلق للرعد صوتا لم يكن هو المتصف بذلك الصوت ، الى غير ذلك مما خلق الله تعالى من افعال عباده . "١"

ويضيف قائلا : انه ليس ما حسن منا حسن منه وليس ماقبح منا يقبح منه ، فان المعتزلة شبهت الله تعالى بخلقه ، وذلك ان الفعل يحسن منا لجلبه المنفعة ويقبح منا لجلبه المضرة ، ويحسن لأنا أمرنا به ، ويقبح لأنا نهينا عنه وهذان الوجهان منتفيان في حق الله تعالى قطعا . "٢"

---

(١) منهاج السنة النبوية : ٢/ ٤٣ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل : ٥/ ٢٩ .

ب - مذهب الاشاعرة :

والظلم كذلك عند الاشاعرة مستحيل في حق الله تعالى ، بل لا يتصور وقوعه منه سبحانه ، فالظلم هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه ، او مخالفة أمر من يجب عليه طاعته في ذلك التصرف ، وهو سبحانه وتعالى لا يفعل في ملك غيره بغير اذنه لأن الملك لله وحده ، وليس عليه آمر يخالف فعله أمره ، فله وحده الخلق والأمر ، لا يسأل عما يفعل ، ومن ثم لا يتصور منه وقوع مايعتبر ظلما من الاعمال لا لأن هذه الاعمال لا تصدر عنه وانما لأنها تفقد شرط كونها ظلما وهو اعتبارها تصرفا في ملك الغير بغير اذنه ، او مخالفة لأمر متى يجب عليه طاعة أمره ،فكل افعاله سبحانه وتعالى تصرف في ملكه ، ولا أمر لأحد عليه فيها ، يقول الغزالي : ان الظلم يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن ان يكون عليه أمر فيخالف فعله (أمر) غيره ، ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما في ملك نفسه بكل مايفعله ، الا اذا خالف الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ،ولا يتصور منه ان يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه .

فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات ."[1]

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٥٤ .

جـ - مذهب السلف :

لقد عرف علماء السلف الظلم بأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وهذا هو ماجاء في كتب اللغة من تعريف للظلم . "١"

يقول ابن القيم في ذلك : والله تعالى تنزه عن الظلم الذى حقيقته وضع الشيء في غير موضعه ، فلا يضع الاشياء الا في مواضعها اللائقة بها ، وذلك خير كله . "٢"

ويقول شيخ الاسلام في ذلك ايضا : فالله سبحانه وتعالى حكم عدل يضع كل شيء في موضعه الذى يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل ، ولا يفرق بين متماثلين ولا يسوى بين مختلفين ، ولا يعاقب الا من يستحق العقوبة فيضعها موضعها ، لما في ذلك من الحكمة والعدل ، قال تعالى : * أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون * "٣" ، وقال تعالى : * أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار * "٤" ، وقال تعالى : * أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات . . * "٥" الآية

---

(١) انظر مختار الصحاح : ص ٤٠٥ ، والتعريفات للجرجاني : ص ١٢٥ .

(٢) شفاء العليل لابن القيم : ص ٣٧٨ .

(٣) سورة القلم : الآيتان " ٣٥ ، ٣٦ " .

(٤) سورة ص : الآية " ٢٨ " .

(٥) سورة الجاثية : الآية " ٢١ " .

وبهذا القول يتبين ان كل مايفعله الرب تعالى فهو عدل ، فلا يظلم مثقال ذرة ولا يجزى احدا الا بذنبه ولا يخاف احد ظلمـــا ولا هضما . "١"

ويقول شارح العقيدة الطحاوية كذلك : الذى دلّ عليه القـرآن من تنزيه الله تعالى نفسه عن ظلم العباد ، يقتضي قولا وسطا بين قولي القدرية والجبرية ، فليس ماكان من بني آدم ظلما وقبيحا يكون منه ظلمـــا وقبيحا ، كما تقول القدرية والمعتزلة ونحوه .. فان ذلك تمثيل لله بخلقه وقياس له عليهم .. هو الرب الغني القادر ، وهم العباد الفقـــراء المقهورون .

وليس الظلم عبارة عن الممتنع الذى لايدخل تحت القدرة ، كما يقوله من يقوله من المتكلمين وغيرهم ، يقولون : انه يمتنع ان يكون فـــي الممكن المقدور ظلم ، بل كل ماكان ممكنا فهو منه — لو فعله — عدل ، اذ الظلم لا يكون الا من مأمور من غيره منهي ، والله ليس كذلك ، فـــان قوله تعالى : * ومن يعمل من الصالحات وهو موءمن فلا يخاف ظلمـــا ولا هضما * "٢" ، وقوله تعالى : * مايبدل القول لدى وما انـــا بظلاّم للعبيد * "٣" . وقوله تعالى : * وما ظلمناهم ولكن كانـــوا هم الظالمين * "٤" .

---

(١) جامع الرسائل رسالة في معنى كون الرب عادلا ص ١٢٣ - ١٢٦ .
(٢) سورة طه : الآية " ١١٢ " .
(٣) سورة ق : الآية " ٢٩ " .
(٤) سورة الزخرف : الآية " ٧٦ " .

وقوله تعالى : ﴿ ووجدوا ماعملوا حاضرا ولايظلم ربك أحدا ﴾ "١" ، وقوله تعالى : ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب ﴾ "٢" ، يدل على نقيض هذا القول .

ومنه قوله الذى رواه عنه رسوله : " ياعبادى اني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا .. " الحديث "٣"

فهذا يدل على شيئين :

احدهما : انه حرّم على نفسه الظلم ، والممتنع لا يوصف بذلك .

الثاني : انه أخبر انه حرّمه على نفسه ، كما أخبر انه كتب على نفسه الرحمة ، وهذا يبطل احتجاجهم بأن الظلم لا يكون الاّ من مأمور منهي ، والله ليس كذلك . فيقال لهم : هو سبحانه كتب على نفسه الرحمة ، وحرّم على نفسه الظلم ، وانما كتب على نفسه وحرّم على نفسه ماهو قادر عليه ، لا ماهو ممتنع عليه ... "٤"

---

(١) سورة الكهف : الآية " ٤٩ " .

(٢) سورة غافر : الآية " ١٧ ".

(٣) رواه مسلم : ٤/١٩٩٤ رقم ٢٥٧٧ ، وانظر مسند الامام احمد : ٥/١٦٠ .

(٤) شرح الطحاوية : ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ .

٢ - تنزيه الله تعالى عن الكذب

يتفق المفكرون الاسلاميون في نفي الكذب عن الله تعالى وفي استدلالهم على ذلك ، ولكنهم يختلفون في مدى استلزام بعض الافعال للكذب في حق الله تعالى ، وفي حكمها تبعا لذلك جوازا واستحالة.

أ - مذهب المعتزلة :

فقد ذهبوا الى تنزيه الله تعالى عن الكذب في الاخبار ، فالكذب قبيح وهو منزه عن فعل القبيح ولا سيما وانه عالم بقبحه فكيف يفعله مع علمه به ؟ وكيف يكون ذلك منه وهو غني عنه ؟

وعلى هذا الاساس يرى المعتزلة عدم جواز تخلف الوعد والوعيد من الله تعالى والاّ لكان ذلك كذبا في اخباره تعالى وهو كما قدمنا محال في حق الله ، يقول القاضي عبد الجبار : ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وانه يفعل ماوعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ... لأن الخلف في حق الله تعالى كذب ، والكذب قبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه ، والى هذا اشار بقوله تعالى : * مايبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد " "١" "٢"

---

(١) سورة ق : الآية " ٢٩ " .

(٢) شرح الاصول الخمسة : ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

وغاية القول ان مذهب المعتزلة انهم ينفون الكذب عن الله تعالى بصفة عامة ويحيلون تخلف الوعد والوعيد منه لما فيه من الكذب المحال في حق الله تعالى لقبحه قبحا عقليا ، ولما فيه من عدم فعل ماهو الاصلح بالعبد من الله تعالى .

ومن المسلّم به قبح الكذب حتى ولو لم يصح قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين ، فالكذب قبيح سواء عند القائلين بالحسن والقبح العقليين أو بالحسن والقبح الشرعييّن في الافعال ، والله سبحانه وتعالى منزه عن فعل القبيح ، ومن ثم فهو منزه عن الكذب .

لكن البحث يدور حول ما اذا كان تخلف الوعد والوعيد من الله تعالى يعتبر كذبا في حقه فيستحيل على الله تعالى أو لا يعتبر كذبا فيجوز منه سبحانه وتعالى ؟

يرى صاحب جوهرة التوحيد في هذه القضية ان تخلف الوعد نقص يجب ان يتنزه الله تعالى عنه لما فيه من الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول ، أما تخلف الوعيد فليس نقصا في حق الله تعالى ،بل هو من لوازم الكرم ومن ثم يجوز تخلّفه دون ان يعد ذلك كذبا منه ، يقول صاحب جوهرة التوحيد : ومما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى منجز — أى معط — لمن اراد به خيرا وعده الذى سبقت به ارادته في الأزل ، اذ المراد لا يتخلف عن الارادة ، لأنه لو تخلف اعطاء الموعود به ، لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول ، وهو خلاف قوله تعالى : ﴿ انك لا تخلف الميعاد ﴾ "١"

---

(١) سورة آل عمران : الآية " ١٩٤ " .

وقوله تعالى : ﴿ مايبدل القول لدى ... ﴾ "١" الآية ،

فالثواب فضل من الله تعالى وعد به المطيع ، فيفي له به ، لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، بخلاف الوعيد ، فانه لا يستحيل اخلافه ، فيجوز عليه سبحانه وتعالى انه لا يفي به أن أوعده اياه ، لأن الخلف في الوعيد ، لا يعد نقصا ، بل يعد كرما يتمدح به ، والكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه انه يبني اخباره به على المشيئة ، وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد ، فان اللائق بكرمه انه يبني اخباره به على الجزم ، وقد وجدنا في الحديث مصداق ذلك : " من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار : ان شاء عذبه وان شاء غفر له " "٢" وكذلك قوله تعالى : ﴿ على لسان عيسى عليه السلام : ﴿ ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ﴾ "٣"

---

(١) سورة ق : الآية " ٢٩ " .

(٢) احتجاج صاحب الجوهرة بهذا الحديث في العقيدة مناقض لمذهبه في عدم حجية خبر الواحد في العقيدة هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذا الحديث لم أعثر عليه في كتب السنة المعتبرة ولم اعثر عليه في الاحاديث الضعيفة كذلك.

(٣) سورة المائدة : الآية " ١١٨ " .

ولولا ان عيسى عليه السلام يعلم انه غفران الذنوب جائز شرعا لما قال هذا . "١"

وبعد ان تبيّن لنا عدم لزوم الكذب لتخلف الوعد والوعيد الذى قال به المعتزلة والذى يبنون عليه وجوب تحقق الوعد والوعيد علي الله تعالى ، نبيّن فيما يلي انه لا يجب على الله شيء لا تحقق الوعد والوعيد ولا غيره مما يوجبه المعتزلة على الله تعالى تطبيقا لمبدأهم بوجوب فعل الصلاح والاصلح عليه سبحانه وتعالى .

ومذهب الاشاعرة والظاهرية والسلف في هذه القضية ، عدم وجوب شيء على الله تعالى تحقيقا لارادته المطلقة ، وانه ليس فوقه من يوجب عليه ، وليس كذلك خاضعا لما يخضع اليه الانسان في افعاله من احكام الوجوب والمنع .

يقول صاحب المواقف وشارحه جوابا على ما أوجبه المعتزلة من الاصلح على الله تعالى : والجواب منع وجوب الاصلح (على الله تعالى) اذ لا يجب عليه شيء أصلا ، بل هو متعال عن ذلك قطعا ... وهو تعالى الحاكم ، فيحكم بما يريد ويفعل مايشاء ، لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه . "٢"

ونلاحظ على صاحب جوهرة التوحيد انه خالف مذهب الاشاعرة في ايجاب انفاذ الوعد على الله تعالى حيث تبيّن لنا انهم لا يوجبون على الله تعالى ذلك.

---

(١) شرح جوهرة التوحيد : ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ١٦٠ ، ٣٢١ .

اما ابن حزم الظاهرى فقد ذهب الى ان الله هو المتصرف المطلق في ملكه سبحانه ، فهو يفعل مايشاء وهو الحكيم الخبير ، وانه تعالى لا يجب عليه لاحد شيء الا ما أوجبه على نفسه ، وان افعاله كلها حكمة وعدل على مايليق به ، لا على ماهو معهود بين الخلق ، لو شاء لهدى الخلق كلهم ونعمهم بفضله ولو شاء لعذبهم وهذا عدل منه سبحانه وتعالى .

يقول ابن حزم : وكل ما اخبر تعالى انه اوجبه على نفسه وجعله حقا لعباده فكل ذلك تفضل مجرد من الله تعالى عز وجل واختصاص مبتدأ ، لو لم ينعم به عز وجل ، لم يجب عليه شيء منه ، لا يقول غير هذا الا مدخول الدين فاسد العقل . .

وكل أفعاله تعالى عدل وحكمة ، لأن الله تعالى واضع كل موجود في موضعه ، وهو الحاكم الذى لا حكم عليه ولا معقب لحكمه ، قال تعالى : ﴿ فعّال لما يريد ﴾ "١" . . .

وهو الذى اوجب الواجب وامكن الممكن ، وأحال المحال ، ولو شاء ان يفعل كل ذلك على خلاف مافعله ، لما أعجزه ذلك ، ولكان قادرا عليه ، ولو لم يكن كذلك لكان مضطرا لا مختارا ، قال تعالى : ﴿ وربك يخلق مايشاء ويختار ﴾ "٢" "٣"

---

(١) سورة البروج : الآية " ١٦ " .

(٢) سورة القصص : الآية " ٦٨ " .

(٣) انظر كتاب المحلى لابن حزم : ١/٣٣ ، ٣٨ ، ٣/١٧٨ .

ب ـ مذهب الاشاعرة :

واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى امتناع الكذب عليه سبحانه لثلاثة أوجه ، ذكرها صاحب المواقف بقوله :

الأول :

انه نقص ، والنقص محال على الله تعالى اجماعا ، وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا .

الثانـي :

انه لو اتصف بالكذب لكان كذبا قديما ، اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى "١" ، فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب ، والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال ، فان ماثبت قدمه امتنع عدمه ، واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل ، فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن له ان يخبر عنه على ماهو عليه .

الثالث :

وعليه الاعتماد — كما يقول الايجي — لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا : خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا في كلامه ، وذلك أى خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين ، فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ، ولا الى تعيّن ذلك الخبر

---

(١) هذا رأى الاشاعرة وهو مخالف لرأى السلف كما أسلفنا .

بل نقول : تواتر الانبياء عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى صادقا لما تواتر عنهم كونه عالما .

فان قيل : صدق النبي صلى الله عليه وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى اياه وانما يدل تصديقه اياه على الصدق : اى صدق النبي صلى الله عليه وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ، ووجوب ان يكون كلامه صدقا ، فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم .

قلنا : التصديق بالمعجزة تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة . "١"

ونلاحظ على هذا الدليل الاخير ان دلالة المعجزة العادية في نظر الاشاعرة يتطرق اليها الاحتمال ، خلافا لما يقوله الايجي لان العادة لا تعطي قطعا بحكم ما ، ثانيا ان المعجزة اذا كانت تصديقا فعليا فانها في واقع الأمر تقوم مقام التصديق القولي فهي بمثابة قول الله تصديقا لنبيه صدق عبدى فيما يبلغ عني . واذا كانت بهذه المثابة لم ينفك الدور .

---

(١) شرح المواقف الموقف الخامس : ص ١٦١ - ١٦٢ .

هـ - مذهب السلف :

ولا يختلف أئمة السلف عن غيرهم من المتكلمين في القول باستحالة الكذب علي الله تعالى ، فاذا كان الكذب نقصا في حق المخلوق ، فبقياس أولى يكون نقصا في حق الخالق يتنزه سبحانه وتعالى عنه ، فهو صادق في كل مايخبر به .

لكن ذلك لا يقتضي القول بما اوجبه المعتزلة على الله تعالى من وجوب تحقيق الوعد والوعيد تنزيها له — كما يقولون — عن الكذب اذا تخلّفا .

ذلك ان نظرة علماء السلف الى الثواب والعقاب تختلف عن نظرة المعتزلة اليهما ، فاذا كان المعتزلة يربطون بينهما وبين العمل استحقاقا ، فان علماء السلف يربطون بينهما وبين مشيئة الله سبحانه وتعالى ، فالثواب رحمة منه وفضل والعقاب عدل ، وليس يكفي العمل وحده في استحقاقهما ، ومن هنا لا يكون شيء منهما واجبا على الله تعالى بأى معنى من معاني الوجوب ، فكل شيء عائد الى مشيئة الله ، وذلك هو مقتضى التوحيد الكامل .

يقول ابن القيم : ليس في الوجود موجب ومقتضى الاّ مشيئة الله وحده ، فما شاء كان ومالم يشأ لم يكن ، هذا عموم التوحيد الذى لا يقوم به الاّ به ، والمسلمون من اولهم الى آخرهم مجمعون على انه ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وخالفهم في ذلك من ليس منهم في هذا الموضع .

وأدلة ذلك من القرآن والسنة : قوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد ﴾ "١" وقال تعالى ﴿ وكذلك الله يفعل مايشاء ﴾ "٢" وقال تعالى : ﴿ ولو شاء ربك مافعلوه فذرهم وما يفترون ﴾ "٣" وقوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ﴾ "٤"

وأما السنة ففي حديث ابي موسى الاشعرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " اشفعوا تؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه ماشاء " "٥" ، وكذلك مارواه ابو قتادة الانصارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها حين شاء " "٦" . وقد قال اعلم الخلق بالله واحبهم اليه واقربهم منه واطوعهم له : " لن يدخل احد منكم الجنة بعمله " " قالوا : ولا انت يارسول الله ؟ قال : " ولا أنا الا ان يتغمدني الله برحمة منه وفضل " "٧"

---

(١) سورة البقرة : الآية " ٢٥٣ " .

(٢) سورة آل عمران : الآية " ٤٠ " .

(٣) سورة الأنعام : الآية " ١١٢ "

(٤) سورة الانعام : الآية " ٣٥ " .

(٥) فتح البارى بشرح صحيح البخارى : ٢٩٩/٣ باب التحريض على الصدقة والشفاعة .

(٦) المصدر السابق : رقم ٥٩٥ ، جـ ٢ ص ٦٦ باب الآذان بعد ذهاب الوقت .

(٧) الحديث من رواية عائشة رضي الله عنها ، المصدر السابق : ٢٩٤/١١ ورقم ٦٤٦٤ ، ٦٤٦٧ .

وقال صلى الله عليه وسلم : " ان الله لو عذب أهل سمواته وارضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرا من اعمالهم " "١" فأخبر سيد العالمين انه لا يدخل الجنة بعمله ...

وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث : " ماض في حكمك عدل في قضاؤك " "٢" رد على طائفتي القدرية والجبرية ، وان اعترفوا بذلك بالسنتهم فأصولهم تناقضه .

فان القدرية تنكر قدرته سبحانه على خلق ـ مابه يهتدى العبد غير ماخلقه فيه وجبله ـ عليه فليس عندهم لله حكم نافذ في عبده غير الحكم الشرعي بالأمر والنهي ..

ثم قوله بعد ذلك : " عدل في قضاؤك " دليل على ان الله سبحانه وتعالى عادل في كل ما يفعله بعبده من قضائه كله ، خيره وشره حلوه ومره فعله وجزائه .

فدل الحديث على الايمان بالقدر ، والايمان بان الله تعالى عادل فيما قضاه ، فالاول التوحيد ، والثاني العدل . وعند القدرية النفاة لو كان حكمه فيه ماضيا لكان ظالما له باضلاله وعقوبته ... "٣"

---

(١) مسند الامام احمد بن حنبل : ١٨٢/٥ والحديث من رواية ابي بن كعب .

(٢) المصدر السابق : ٣٩٢/١ .

(٣) انظر شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم : ص ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٧ ، ٥٧٤ .

الباب الثالث

تنزيه الله تعالى
عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

الفصل الأول : تنزيه الله تعالى عن الحلول

الفصل الثاني : تنزيه الله تعالى عن الاتحاد

الفصل الثالث : تنزيه الله تعالى عن وحدة الوجود

الفصل الرابع : مصادر الحلول والاتحاد ووحدة الوجود

* * * *

تمهيـــــد

ليس من قصدنا في هذا الباب ان نقوم بدراسة نشأة التصوف الاسلامي وتاريخه وحقائقه ولا بدراسة طريق الصوفية وغايتهم من سلوكه ، وليس من قصدنا كذلك الحكم عليه وعلى اصحابه بصفة عامة ، ولا ذكر مبررات ماننتهي اليه في هذا المقام من أحكام ، فذلك له مجاله الخاص ، وانما الذى يعنينا في هذا الباب ، هو تنزيه الله تعالى عما انتهى اليـــه بعض الصوفية وغيرهم من القول بحلوله سبحانه وتعالى في الكون بصفة عامـة أو في بعض خلقه بصفة خاصة ،أو من القول باتحاده بالخلق ، أو القـــول بوحدة الوجود ، وذلك لما يلزم من هذه الأقوال في حقه سبحانه وتعالى من المحالات .

وأيا ماكان الاختلاف بين الدارسين في شأن التصوف الاسلامي وهل هو علم اسلامي النشأة ، او وليد المؤثرات الفكرية الاجنبية ،أو هو مزيج من هذين الأمرين فان من المؤكد انتهاء بعض الصوفية في بـــاب المعرفة بالله تعالى الى نتائج لا تتفق مع تنزيه الله تعالى عن النقائـص والمحالات ، كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ،اذا عرضناهـــا على ميزان الكتاب والسنة .

ولا يجدى في هذا المقام ان يقال انما ينتهي اليه الصوفـــي انما يكون عن طريق الذوق والكشف ، وليس عن طريق الدليل والبرهان ، فلا بد من الرجوع في كل مايتعلق بالذات الالهية الى الكتاب والسنة الصحيحة فما وافقهما قبلناه وما خالفهما رفضناه .

وقد انتهى بعض كبار الصوفية الى بطلان كل حقيقة تخالف الشريعة ، يقول الجنيد "١" ردّا على رجل قال عنده : أهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى الى الله تعالى .

فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الاعمال ، وهذه عندي عظيمة ، والذى يسرق ويزني أحسن حالا من الذى يقول هذا .

وان العارفين بالله أخذوا الاعمال عن الله ، واليه رجعوا فيها . ولو بقيت الف عام لم انقص من اعمال البر ذرة ، الاّ ان يحال بي دونها ، وانه لا وكد في معرفتي ، واقوى في حالي .

وقال ايضا : الطرق كلها مسدودة على الخلق ، الاّ من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته فان طرق الخيرات كلها مفتوحةعليه . "٢"

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى ، صوفي من علماء الدين المشهورين في بغداد ، عرف بتقواه وصلاحه وحضور العلماء لدروسه ، وكان مصونا من المعتقدات الذميمة ، محافظا على ماجاء في الكتاب والسنة ، مات في بغداد سنة ٢٩٧ هـ الاعلام : ١٣٨/٢ .

(٢) طبقات الصوفية للسلمي : ص ١٥٨ .

الفصـــل الأول

تنزيه الله تعالى عن الحلـــول

١ - معنى الحلول :

نعني بالحلول هنا مايذهب اليه القائلون به من حلول ذات الله تعالى أو صفة من صفاته في جسد انسان معين او روحه أو كائـــن آخر حيا كان أو جامدا ، أو حلول ذات الله في الكون كله بحيـــث يصبح هذا الشخص المعين أو الكائن المعين محلا للاله ومظهرا لـــه ، أو يصبح الكون كله بكل جزئياته محلا له سبحانه وتعالى على رأى القائلين به .

فالحلول اذن حلول عام عند القائلين بحلول الله في الكون ، وخاص عند القائلين بحلول ذاته أو صفة من صفاته في واحد معيّن مـــن خلقه .

٢ - القائلون بالحلول ومذهبهم فيه :

يجمع العقلاء — على حد تعبير الآمدى — على تنزيه اللـــه تعالى عن الحلول ، واستحالة حلول ذاته سبحانه أو صفة من صفاته فـــي محل خلافا للغالية من الشيعة كالنصيرية والاسحاقية وبعض المشبهة . "١"

---

(١) ابكار الافكار للآمدى : ٢/٥٣٨ .

ولا يقتصر القول بالحلول على غالية الشيعة والمشبهة ، ولكنه قول غاليه الصوفية والجهمية ، يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : الحلول نوعان : حلول خاص : وهو قول من وافق النصارى من غالية هذه الأمة ، كغالية الرافضة الذين يقولون انه حلّ بعلي وائمة اهل بيته وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الاولياء ومن يعتقدون فيه الولاية ، أو في بعضهم كالحلاج ويونس ونحوهما .

وحلول عام : وهو القول الذى ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين وهو قول غالب متعبدة الجهمية الذين يقولون : ان الله بذاته في كل مكان . "١"

أ ـ غلاة الشيعة قديما وحديثا ومذهبهم :

أما غلاة الشيعة القدامى كالنصيرية والاسحاقية : فانهم قالوا : ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر غير منكر ، أما في جانب الخير : فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الاشخاص بصورة بعض الأعراب .

واما في جانب الشر : فكظهور الشيطان بصورة انسان حتى يعلم به الشر ويتكلم لسانه ، وعلى هذا فغير ممتنع ان يظهر الرب تعالى بصورة اشخاص .

ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من علي عليه السلام ، وبعده أولاده المخصوصون وهم خير البرية ، ظهر البارى تعالى بصورهم ونطق بألسنتهم .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ١٧١/٢ .

واطلقوا باعتباره ذلك اسم الآلهة عليهم تعالى الله عن قولهم . "١"

والواقع أن مايستدل به غلاة الشيعة هنا على الحلول دليل باطل ،فظهور جبريل عليه السلام في صورة دحية ، ليس فيه دليل على ذلك ، لانه عليه السلام لم يحل في جسد دحية حتى يقال ان ذلك دليل على الحلول ، فظهوره وتشكله على هيئة تشبه ذلك الرجل ليس من الحلول في شيء وانما هو تشكل على هيئة تشبه تلك الهيئة والحلول عند هؤلاء حلول الذات أو بعضها او حلول الصفات في جسد معين وليس ذلك كذلك .

وما قلناه هنا في ابطال دلالة ظهور جبريل عليه السلام في صورة دحيه على الحلول ، يقال في بطلان دلالة ظهور الشيطان في صورة انسان على ذلك .

والغلاة على اصنافها متفقون - كما يقول الشهرستاني - على التناسخ والحلول ومذهبهم : ان الله تعالى قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من اشخاص البشر ، وذلك معنى الحلول ، وقد يكون الحلول بجزء وقد يكون بكل ، والحلول بجزء كاشراق الشمس في كوّة ، والحلول بالكل كظهور ملك بشخص أو حيوان أو شيطان . "٢"

ومن غلاة الشيعة المعاصرين البابية والبهائية .

---

(١) الفصل في الملل والاهواء والنحل : ٢/١٣٩ ،وانظر ابكار الافكار : ٢/٥٣٨ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني : ٣/١١٦ .

أما البابية "١" : فقد أعلن الميرزا علي محمد الذى لقبوه بالباب ـ لقد أعلن انه الاله الحق ، لأن روح الاله قد حل فيه كما حل في سائر الأنبياء والمرسلين من قبله ، ويقول في كتابه البيان : أنا قيوم الاسماء مضى من ظهورى مامضى ، وصبرت حتى يمحّص الكل ولا يبقى الاّ وجهي ، واعلم بأنه لست أنا ، انما انا مرآة فانه لا يرى في الاّ الله . "٢"

وأما البهائية : "٣" فان اساس عقيدتهم ان الله ليس له وجود الآن الاّ بظهوره في مظهر البهاء . وكان قبلا يظهر بمظاهر تافهة في الديانات السالفة ، لكنه بظهوره في البهاء الابهى بلغ الكمال الاعلى وانه ليس لله ـ عندهم ـ اسماء ولا صفات ولا أفعال ، الاّ مايتصف به من صفات مظهره وهو البهاء ، وما يصدر عن البهاء من افعال الهية "٤"

---

(١) البابية : فرقة خارجة عن الاسلام خرج بها على الناس شاب ايراني ولقب بالباب فادعى انه المهدى المنتظر وان الوحي ينزل عليه ثم ادعى انه مظهر الله تعالى / تهافت البابية والبهائية : ص ٦ .

(٢) حقيقة البابية والبهائية : ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) البهائية : فرقة خارجة عن الاسلام كذلك وزعيمها ايراني لقب نفسه بالبهاء ادعى لنفسه نزول الوحي ونسخ الشريعة الاسلامية وان الله ظهر فيه اعظم ظهور ـ انظر حقيقة البابية والبهائية : ص ١٤٣ ومابعدها .

(٤) انظر حقيقة البابية والبهائية : ص ١٥٩ ، وكتاب البهائية لمحب الدين الخطيب : ص ٢٧ .

ب - المشبهة : فقد قال بعضهم : روح الآدمي صفة من صفات الرب تعالى ، لأنها من أمر الرب كما قال تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ "١" وأمر الله تعالى صفة من صفاته القديمة فكانت الروح صفة من صفاته . "٢"

والواقع انه لا دلالة فيما اورده المشبهة على القول بالحلول ، فروح الآدمي ليست صفة من صفات الله تعالى لأنها مخلوقة ، وحاشا لله ان تكون صفة من صفاته مخلوقة ، واضافة الروح الى الله تعالى في الآيات التي وردت فيها مثل قوله تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ "٣" انما هي اضافة تشريف وتكريم ، كقول القائل : داري وعبدي . "٤"

هذا من جهة ومن جهة أخرى فان أمر الله ليس صفة من صفاته سبحانه ، ولا يمكن ان نثبت صفة لله تعالى من عند انفسنا ، فما وصف الله تعالى به نفسه وصفناه ، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل .

---

(١) سورة الاسراء : الآية "٨٥" .

(٢) ابكار الافكار للآمدى : ٥٣٨/٢ .

(٣) سورة الحجر : الآية "٢٩" .

(٤) انظر تفسير الرازى : ١٨٢/١٩ ، ١٧٤/٢٥ .

ج - الجهمية ومذهبهم :

أما الجهمية فيسند شيخ الاسلام ابن تيمية الى أئمة أهل السنة والحديث انهم قالوا عن طائفة من الجهمية المتقدمين انهم يقولون : ان الله بذاته في كل مكان ولا يخلو منه مكان . "١"

وهذا القول يؤدى الى حلول الله تعالى في كل مكان وهو من معاني الحلول العام التي ذكرناها آنفا ، وسيمر معنا فيما بعد بطلان ذلك وان الله تعالى مستو على عرشه فوق سمواته وانه استواء يليق به سبحانه كما وصف به نفسه جل وعلا وليس مختلطا بشيء من خلقه .

د - الصوفية ومذهبهم :

واما الصوفية فليسوا جميعا يقولون بالحلول وما الى ذلك من الاقوال التي يتنزه الله تعالى عنها ، بل بقي التصوف الى بداية القرن الثالث خاليا من هذه الأقاويل ولكن فيما بعد ظهرت هذه الأفكار بين بعض المنتسبين الى التصوف فقد ذهب الى القول بذلك الحلاج "٢" ، ومن أقواله في ذلك :

---

(١) مجموعة الفتاوى لابن تيمية : ٢/١٧١ ، وانظر كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد بن حنبل ص ٥٠ .

(٢) هو حسين بن منصور الحلاج فيلسوف ،منهم من عده من كبار الزهاد ومنهم من عدّه من كبار الملحدين ، نشأ بالعراق وانتقل الى البصرة ، وكان ينتقل في البلدان لتشر طريقته سرا ، مات مقتولا سنة ٣٠٩ هـ / تاريخ بغداد : ٨/١١٢ - ١٤١ .

من هذّب نفسه في الطاعة ، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفوا عن البشرية ،فاذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الاله الذى حل في عيسى عليه السلام .

ولم يرد حينئذ شيئا الاّ كان كما اراد ، وكان جميع فعله فعلا لله تعالى . "١"

وهو يفصح عن عقيدته بالحلول فيجعل الاله بعد ان حلّ اللاهوت بالناسوت آكلا شاربا كالبشر ، تعالى الله عن قوله علوا كبيرا ، وهو حلول بالمعنى المعروف عند المسيحية يقول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب الحاجب "٢"

كما ان الحلاج لم يقتصر في عقيدته بحلول الله تعالى في تلك الاجسام المصطفاة المعينة ، بل تعدى ذلك ، فجعل الله تعالى حالا بكل صورة من خلقه من ذلك قوله : من الهو ؟ هو رب الارباب المتصور في كل صورة الى عبده فلان . "٣"

وقال الحلاّج ايضا : مارأيت شيئا الاّ ورأيت الله فيه . "٤"

---

(١) دائرة المعارف للقرن العشرين : ١٠/٣٥٤ .

(٢) التصوف بين الحق والخلق : ص ١٩ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ١٤٥

(٤) كتاب أخبار الحلاّج : ص ١٦ .

كما ان ابن الجوزى ينقل نصا آخر مما نسب الى البسطامي ، يبيّن فيه الأخير كيف حلّت به الذات الالهية ، وألبسته الربانية ، حتى ان الناظر اليه ناظر الى الذات الالهية يقول : رفع ربي مرّة حتى قمت بين يديه فقال لي : يا أبا يزيد ، ان خلقي يحبون ان يروك . قلت : ياعزيزى وانا احب ان يروني ، وانت تريد ذلك وانا لا أقدر على مخالفتك .

قرّبني بوحدانيتك ، وألبسني ربانيتك ، وارفعني الى احديتك حتى اذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فيكون انت ذاك ،ولا أكون انا هناك ، ففعل بي ذلك . "١"

اما ابن الفارض "٢" فقد قال بالحلول العام ، فجعل الذات الالهية حالة في كل امرأة معشوقة من حواء الى جميع النساء من بعدها ، فالعشاق الذين يطلبون محبوباتهم هم في الحقيقة يطلبون الذات الالهية الحالة في صور تلك المحبوبات يقول في ذلك :

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٥ .

(٢) هو عمر بن مرشد بن الفارض الحموى الأصل الملقب عند الصوفية بسلطان العشاق ، نشأ في مصر وارتحل الى مكة ، وكان يكثر من العزلة ، الف قصيدته المشهورة بنظم السلوك اودع فيها مذهبه في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، مات بمصر سنة ٦٣٢ هـ / الاعلام : ٥/٢١٦ .

ففي النشأة الاولى تراءت لآدم

بمظهر حوا قبل حكم النبـــوة

فهام بها كيما يكون بهـا أبــا

ويظهر بالزوجيـن حكم النبـــوة

وما برحت تبدو وتخفى لعلــة

على حسب الاوقات في كل حقبـة

وتظهر للعشاق في كل مظهـــر

من اللبس في أشكال حسن بديعة

ففي مرة لبنى وأخــرى بثينـــة

وآونة تدعى بعـــزة عـــزت

ولسن سواها لا ولا كن غيرهــا

وماكان لها في حسنها من شريكه "١"

وبالجملة فان أقوال الصوفية وغيرهم من الفرق التي ذكرنــا مذاهبها في الحلول أقوال كثيرة ويطول بنا القول لو ذهبنا نتقصـى هذه الأقوال وأصحابها ، ومن ثم اقتصرنا على ماتقدم اكتفاء به عما سـواه في تصوير مذهب القائلين بالحلول وامكان الرد عليه .

---

(١) ديوان ابن الفارض ص

٣ - ابطال القول بالحلول :

والواقع ان القول بالحلول سواء كان حلولا خاصا أو عاما وسواء وصل به صاحبه الى درجة الاتحاد أو لم يصل ، الواقع ان القول بالحلول على اى نحو من هذه الانحاء قول باطل لما يلزمه من اللوازم الباطلة في حق الله سبحانه وتعالى ، وقد ساق الآمدى في رده على الحلولية ثلاثة مسالك كشف فيها عن تلك اللوازم الباطلة التي تلزم على مذهبهم .

أما المسلك الأول :

فيلزم فيه على القول بحلول الخالق في المخلوق كونه سبحانه وتعالى غير واجب الوجود لاحتياجه — على ذلك القول — الى محله وتقومه به ، وكون المحل الحادث قديما ، أو كون الاله القديم حادثا ، وكذلك يلزم الدور من القول بحلول الله في محل ، لتوقف كل منهما على الآخر ، وكل ذلك باطل ، فما ادى اليه القول بالحلول باطل .

يقول الآمدى في المسلك الأول : انه لو حلّت ذاته تعالى في محل ، فذلك المحل : اما ان يكون قديما او حادثا . لا جائز ان يكون قديما لحدوث كل موجود سوى الله ، وان كان حادثا فقبل حدوثه اما ان يكون الرب تعالى محتاجا في وجوده الى حلوله في ذلك المحل ، أو لا يكون محتاجا اليه . فان كان الأول : فهو محال لثلاثة أوجه :

الأول : انه يلزم منه خروج الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال .

الثانـي : انه يلزم منه اما قدم المحل ضرورة احتياج القديم اليه ، او حدوث القديم ، وكل واحد من الامرين محال .

الثالث : انه يلزم منه الدور ضرورة توقف وجود المحل على وجـود البارى تعالى ، لكونه مصدر الكائنات ، وتوقف وجـود الرب تعالى على حلوله في ذلك المحل ، وهو ممتنع .

وان لم يكن الرب تعالى قبل حدوثه في ذلك المحل محتاجـا اليه أو لا يكون محتاجا اليه - فان كان محتاجا اليه ففي حالة احتياجه اليـه يخرج عن كونه واجب الوجود ، وهو محال .

وان لم يكن محتاجا اليه ففي حالة حلوله فيه : اما ان يكـون قائما بنفسه أو بذلك المحل ، فان كان قائما بنفسه والمحل قائم بنفسه فليس القول بحلول احدهما في الآخر بأولى من العكس ، بل الواجب ان كـل واحد قائم بنفسه وليس محلا للآخر ، ولا حالاً فيه . وان كان قائما بذلك المحل لا بنفسه ، فليس واجب الوجود لذاته ضرورة تقومه بغيره وهـو محال . "١"

وأما المسلك الثاني :

فيلزم منه على القول بحلول الله في محل : اما قبول الـذات الالهية للانقسام على سبيل التبعية — اذا كان المحل قابلا له — واحتياجها الى ماتتركب اليه من اجزاء وذلك من لوازم الجسمية ، ويترتـب على ذلك كون الله تعالى غير واجب الوجود لجسميته وتبعيته لمحلـه واحتياجه الى اجزائه .

---

(١) أبكار الافكار : ٢/٥٣٩ .

أما اذا لم يقبل المحل الانقسام فكان دقيقا كالجوهر الفرد ، فان ماحلّ فيه يكون كذلك ، وكل ذلك باطل في حق الله تعالى .

يقول الآمدى في المسلك الثاني : انه لو حلّت ذاته تعالى في محل فذلك المحل : اما ان يكون قابلا للانقسام أو لا يكون قابلا للانقسام فان كان قابلا للانقسام : فما حلّ فيه وطابقه يجب ان يكون ايضا قابلا للانقسام فتكون ذات الرب تعالى قابلة للانقسام ، ومركبة من أجزاء وكل واحد من اجزائها غيرها اذ المفهوم من الجملة يزيد على المفهوم من كل واحد من الأفراد ، فيكون غير كل واحد من الافراد ، وهو مفتقر الى كل واحد من الافراد ، وماكان مفتقرا في وجوده الى غيره ، فلا يكون واجب الوجود لذاته ، وان لم يكن المحل قابلا للانقسام : فيكون من الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد ، فما حلّ فيه يكون مثله ، والرب يتعالى ويتقدس عن ذلك . "١"

وأما المسلك الثالث :

فيرد به الآمدى على القائلين بحلول الله تعالى في بعض الاجسام الخاصة دون البعض الآخر ، ففي هذا المسلك يرى الآمدى ان قابلية المحل لحلول الذات الالهية فيه ان كان مرجعها الى الجسمية فالجسمية أمر مشترك بين جميع الأجسام ومن ثم يلزم القول بالحلول العام لقابلية جميع الاجسام ، لذلك اما ان كان مرجع القابلية الى الخصائص التي يتميز بها المحل القابل فان رجعت تلك الخصائص الى ذات الجسم

---

(١) ابكار الأفكار للآمدى : ٢/٥٣٩ .

عاد الأمر الى الجسمية ، وهو أمر مشترك بين جميع الأجسام ، أمـــا ان رجعت الى مخصص خارجي وكان فاعلا لها بالطبع فالأمر فيه كسابقـه وان كان فاعلا باختيار جاز في حقه ان يخصص الاجسام الأخرى بخصائـص تجعلها قابلة للحلول فيها فيعود الأمر الى قابلية جميع الاجســـام للحلول وهو خلاف مذهب هؤلاء .

يقول الآمدى في المسلك الثالث : وهو خصيص بامتناع حلـول ذات البارى تعالى عزوجل في بعض الاجسام ، فلا بد وان تكـــون ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات البارى تعالى فيها ، وان تكـون ذات البارى تعالى قابلة للحلول في ذلك الجسم ، والاّ لكان القـــول بجواز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين أو من احدهما ممتنعا ، وعند ذلك ، فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله تعالى فيه ، وقبول ذات الله تعالى لحلولها فيه ، لعموم كونه جسما أو لما به تعينـه وتخصصه من الصفات الموجبه لتميزه عن غيره من الاجسام ، فان كان الاول : فيلزم منه جواز حلول الرب تعالى بكل جسم من الاجسام حتى اجســـام الجمادات والحشرات والمستقذرات من النجاسات ، والرب تعالـــى يتقدس عن ذلك .

وان كان الثاني : فيما اختص به ذلك الجسم من الصفات امـا ان يكون ذلك لذاته ، أو لمخصص خارج ، فان كان لذاته : فالاجسـام مشتركة في معنى الجسمية ، فما اختص به جاز ان يختص به غيره ، فيكـون ايضا قابلا لحلول ذات البارى تعالى فيه .

وان كان لمخصص من خارج : فاما أن يكون مخصصا بالطبع أو بالاختيار .

فان كان مخصصا بالطبع ، فهو محال لتساوى الاجسام بالنسبة اليه . وان كان مخصصا بالاختيار ، فما جاز على الفاعل المختار تخصيص ذلك الجسم بما تخصص به ، جاز ان يخصص به ماهو مماثل له في الجسمية ، وعند ذلك : فيجوز على ذات الرب تعالى الحلول بالنسبة الي كل جسم من الاجسام ، ويمتنع الاختصاص بالبعض دون البعض .

وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الرب تعالى في بدن كل ماتراه من الناس ، بل فيمانشاهده من ابدان الحيوانات والجماوات ، لجواز ان يكون متصفا بما به القبولية ، وعدم المعرفة بذلك غير مانع من الجواز وان يكون في نفس الأمر كذلك فانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه . "١"

وليس في تخصيص القائلين بحلول الله تعالى في أجسام خاصة بالرد من قبل الآمدى ابطال لمذهبهم مع تصحيح مذهب القائلين بالحلول العام ، فالحلول باطل عاما كان أو خاصا ، وقد قدم الآمدى المسلكين السابقين في ذلك .

وانما القصد من هذا المسلك بيان تناقضهم مع أنفسهم وانه لا وجه لهم في تخصيص الحلول ببعض الاشخاص ، وكأنهم يهدفون من ذلك التخصيص الى تبريره بأنهم لا يقولون بحلول الله تعالى في كل شيء كيفما

---

(١) المصدر السابق : ٢/٥٤٣ .

اتفق ، وانما يقولون بحلوله في اشخاص ممتازين مهيأين لذلك الحلول ، والآمدى في هذا المسلك كما قلنا يلزمهم بأن قولهم هذا يقتضي خلاف مذهبهم حيث يترتب على مبدأ القول بالحلول أن يكون — لو صح — حلولا عاما لا خاصا وهو خلاف مايقول به هؤلاء ، وبذلك يبطل مذهبهم ، فاذا لم يقبلوا القول بالحلول العام بطل ماقام عليه وهو قابلية الذات الالهية للحلول وقابلية المحل لذلك ، واذا بطلت هذه القابلية وهي اساس الحلول العام بطل مايقوم عليها ايضا من القول بالحلول الخاص .

ويسوق سعد الدين التفتازاني في المقاصد كذلك ، ستة أدلة أخرى على بطلان القول بالحلول يكشف فيها عن تلك اللوازم الباطلة التي تترتب على ذلك القول ، ومن تلك اللوازم : التحيز والانقسام والامكان حتى يصبح غير واجب الوجود ، والافتقار الى الغير في تقدسه وكماله وكذلك انقلاب الحقائق ، وكل ذلك باطل في حق الله تعالى .

يقول السعد : ويمكن ابطال الحلول في حق الله تعالى لوجوه :

الأول :

الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان ، أو عرض في جوهر ، أو صورة في مادة ، كما رأى الحكماء ، أو صفة في موصوف كصفات المجردات ، والافتقار الى الغير ينافي الوجوب ، فان قيل : قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد ، قلنا ذلك من خواص الاجسام ، ومفضي الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان .

الثاني :

انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ، ويلزم امكانه وقدم المحل ، بل وجوبه ، لأن مايفتقر اليه الواجب أولى بأن يكون واجبا ، واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل ، والحالّ يجب افتقاره الى المحل ، فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه .

الثالث :

ان الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا .

الرابع :

انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز ، تبعا لحصول الجوهر — اما صفات البارى تعالى — فالفلاسفة لا يقولون بها ، والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت .

الخامس :

انه لو حل في جسم على مايزعم الخصم ، فاما في جميع اجزائه ، فيلزم الانقسام ، أو في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف .

السادس :

لو حل في جسم — والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ماتبين — لجاز حلوله في أحقر الأجسام وارذلها فلا يحصل الجزم لعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع . "١"

ان العقيدة الاساسية في الاسلام التي تتعلق بذات الله تعالى والنسبة بينه وبين مخلوقاته هي المفارقة التامة بينهما ، فلا يشبه شيئا منها لا في ذواتها ، قال تعالى : * ليس كمثله شيء وهو السميع البصير * "٢" ، ولا في حاجة بعضها لبعض ، قال تعالى * قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد *

فهو مستغن عن غيره سواء كان ذلك الغير فاعلا يخصصه أو محلا يقومه ، ومقتضى هذا الاستغناء على هذا النحو الا يحل في سواه ، والا لكان محتاجا اليه في تقومه به ، وكان مشابها للمخلوقات في حلول بعضها في بعض ، واحتياج بعضها الى بعض وكل ذلك يتنافى مع صمديته ومع وصفه بأنه ليس كمثله شيء .

ان وجود الله تعالى وجود أزلي سابق للزمان والمكان ، لأنه خالق لهما ، اذن فهو وجود مستقل عن الزمان والمكان ولا يخضع لهما

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني : ٢/٥٠-٥١ .

(٢)

ولا لأحكامهما ، فكيف يقال انه يحل فيهما ؟

الواقع ان الحلول يقتضي الحصر والتحديد ، اى حصر الحال في المحل وتحديد المحل له بحدوده بحيث يكون الحال أصغر من المحل ، ويقتضي كذلك ان يكون الحال والمحل من الاجسام المادية ،وكل هذه المقتضيات مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى كما هو ظاهر ، فلا يشبهه شيئا من خلقه ، ولا يحده كذلك شيء من خلقه سبحانه هو الكبير المتعال .

وكيفما قلبنا الأمر في معنى الحلول ومقتضياته ،تظهر لنا استحالته في حق الله ، ويتضح لنا عقلا ونقلا تنزيهه سبحانه وتعالى عن الحلول فيما سواه .

الفصل الثاني

تنزيه الله تعالى عن الاتحاد

١ - معنى الاتحاد :

نعني بالاتحاد هنا مايذهب اليه القائلون به من اتحاد ذات الخالق بذات المخلوق حتى تنعدم الاثنينّية بينهما ، بحيث تصبح الذات الانسانية ذاتا الهية بعد ان اتحدت بها ذات الاله فلا اثنينية بين ذات الاله وذات الانسان حينئذ .

٢ - القائلون بالاتحاد ومذهبهم :

يذكر المفكرون الاسلاميون ان من الغلاة المنتسبين للاسلام من يقول باتحاد الذات الالهية ببعض الناس المخصوصين وامتزاج هذه الذات مع الانسان في شخص واحد كما قال يعقوبية النصارى باتحاد اللاهوت والناسوت معا في جسم واحد ، وهو جسم المسيح عليه السلام .

ومن الصوفية القائلين بالاتحاد من جعله اتحادا عاما في جميع الكائنات ، وزعموا ان الذات الالهية اتحدت مع جميع الكائنات فأصبحت عين وجودها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية مبينا هذين النوعين من الاتحاد :

الاتحاد نوعان :

الأول : وهو الاتحاد الخاص : وهو قول الغلاة المنتسبين الى الاسلام وهو قول يعقوبية النصارى الذين قالوا باتحاد اللاهوت والناسوت وامتزاجهما في شخص عيسى عليه السلام .

وأما الثاني : فهو الاتحاد العام : وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون انه عين وجود الكائنات ،"١"

ومن هؤلاء الاتحاديين ابن الفارض الذى صرح بعقيدته الاتحاد في قصيدته المشهورة التي تسمى بنظم السلوك فمن ذلك قوله :

وجل في فنون الاتحاد ولا تحد
الى فئة في غيره العمر أفنت
فواحده الجم الفقير ومن عداه
شرذمة في غيره العمر أفنت
فمت بمعناه وعش فيه ، أوفمت
معناه واتبع أمة فيه أمت
فانت بهذا المجد أجدر من أختي
اجتهاد مجد عن رجاء وخيفة
وشكرى الي والبر مني واصل
اليّ ونفسي باتحادى استبدت
ولم اله باللاهوت عن حكم مظهرى
ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي "٢"

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢/١٧١ .

(٢) انظر كتاب تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي للبقاعي : ص ٧١ ، ٧٢ ، وكتاب هذه هي الصوفية : ص ٢٥ .

فابن الفارض يصرح في هذه الأبيات وغيرها بان ذات الالـــه سبحانه اتحدت بذاته فاصبح هو الاله والاله هو وبذلك يقول :

فقد رفعت تاء المخاطب بينـــا
وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي
وماكان لي صلى سواى ولم تكـــن
صلاتي لغيرى في اداكل سجدة "١"

وهاهو يبيّن اتحاده بالذات الالهية وانها اى الذات الالهيـــة لم تقتصر في اتحادها عليه فقط ، بل انها ترى في كل مرئي يقـــول في ذلك :

وها أنا أبدى في اتحادى مبدئـــي
وانهي انتهائي في تواضع رفعتي
جلت في تجليها الوجود لناظــــرى
ففي كل مرئـــي أراها برؤيتـــــي
وأشهدت غيبي اذ بدت فوجدتنـــــي
هناك اياها بجلـــوة خلوتــــــي
فوصفي اذ لم تدع باثنين وصفهـــــا
وهيئتها اذ واحد نحن هيئتـــي "٢"

----

(١) المصدر السابق : ص ٣٨ .

وكما قلنا عند حديثنا في الفصل السابق عن القائلين بالحلول ، نقول هنا عن القائلين بالاتحاد ، وهو كثرتهم وكثرة أقوالهم ، وكما اكتفينا هناك بذكر ماذكرناه من هذه الأقوال فاننا نكتفي هنا بذلك اكتفاء به عما سواه في تصوير المذهب وامكان الرد عليه .

٣ - ابطال القول بالاتحاد :

يعتبر القول بالاتحاد درجة يتدرج اليها بعض القائلين بالحلول ، ولهذا فان بطلان القول بالحلول يؤدى بالتالي الى بطلان القول بالاتحاد ، بل ان الحلول اذا كان باطلا فمن باب أولى ان يكون القول بالاتحاد أشد بطلانا ، ومع ذلك فاننا نسوق هنا من الأدلة مايبطل القول بالاتحاد بصفة خاصة .

فالقول بالاتحاد باطل لما يترتب عليه من امكان الواجب حيث يأخذ ذلك الامكان من الذات الممكنة التي يتحد بها ، ووجوب الممكن ، حيث يأخذ ذلك الوجوب من الذات الواجبة التي يتحد بها وفي ذلك القول بانقلاب الحقائق ، يقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد : ان القول بالاتحاد باطل ، لأنه يلزم منه أن يكون الواجب ممكنا والممكن واجبا ، وذلك محال على الله تعالى بالضرورة . "١"

بل يذهب الرازى الى بطلان الاتحاد في نفسه بين كل اثنين بغض النظر عن لوازمه الباطلة في حق الله سبحانه وتعالى ،

---

(١) شرح المقاصد : ٢ / ٥٢ .

فالاتحاد بين شيئين أمر باطل على اى وجه من الوجوه ،

يقول الرازى : وأما القول بالاتحاد فهو باطل لأن الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد ، وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وان بقي احدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد ايضا ، لان الموجود لا يكون عين المعدوم ، فثبت بما ذكرنا ان القول بالاتحاد باطل . "١"

وقد علق استاذنا الشيخ محمد يوسف الشيخ رحمه الله على قول الرازى تفصيلا له فقال :

فلو اتحد شيء بآخر فان الاحتمالات العقلية التي لا مفر من وجودها بعد الاتحاد كما يلي :

أولا : ان يفنى الشيئان المتحدان ويزولا ، فلا اتحاد حينئذ .

ثانيا : ان يبقى الشيئان المتحدان بعد الاتحاد موجودين بذاتيهما ، فلا اتحاد ايضا .

ثالثا : ان يزول واحد من الشيئين ويبقى واحد . وهذا لا يقال عنه اتحاد .

رابعا : ان يزول كل واحد منهما ويظهر شيء جديد ، فان كان هذا الشيء الجديد غير الشيئين السابقين فلا اتحاد ، بل زال شيئان من الوجود ، ووجد شيء جديد واحد ، وان كان هو عين الشيئين السابقين فلا اتحاد ايضا لبقاء الشيئين بعينيهما ، وان اجتمعا في شيء واحد فيقال اجتمعا ولا يقال اتحدا .

---

(١) الاربعين في اصول الدين للرازى : ص ١١٧ .

فاتحاد شيء بشيء مطلقا باطل سواء كان الشيئان ممكنين أو واجبين ، أو ممكنا وواجبا .

بل يمتاز بطلان اتحاد الممكن بالواجب بدليل آخر أقوى ، هو أنه اذا اتحد الواجب بالممكن وقد بقي الواجب على وجوبه والممكن على امكانه ، اجتمع الوجوب والامكان في شيء واحد ، وهو محال عقلا ، وان زال وجوب الواجب وامكان الممكن صار الواجب ممكنا بالاتحاد والممكن واجبا ، وهو محال ايضا . "١"

قد يكون هناك من الصوفية من يعبرون بالاتحاد بين الخالق والمخلوق عن استمداد المخلوقات وجودها من الله تعالى ، لكن استمداد المخلوقات وجودها من الله تعالى ، بل استمداد بقائها منه الى غاية اجلها — وهو حقيقة واقعة — لا تقتضي اتحادا بينها وبين الخالق سبحانه وتعالى لبطلان الاتحاد في نفسه كما قدمنا ولما يلزم منه — على فرض صحته — من محالات ، فان الاتحاد بين شيئين بحيث يصبحان شيئا واحدا يقتضي تغيرا وتحولا بين هذين الشيئين ، ويقتضي امتزاج اجزائهما بحيث يؤلفان شيئا ثالثا وذلك لا يتصور الا في الاشياء المحدودة المركبة من اجزاء ويقتضي كذلك استكمال أحد الشيئين بالآخر بدليل ضرورة الاتحاد بينهما ، وبدهي ان تلك المقتضيات للاتحاد مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى لانها تتنافى مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهته لما سواه ، وعن استغنائه عن كل ماعداه .

---

(١) موقف ابن تيمية من التصوف : ص ١١٥ .

الفصـــل الثالـــث

تنزيـــه الله تعالى عن وحدة الوجـــود

١ - معنى وحدة الوجود :

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في بيان معنى وحدة الوجود عنـــد القائلين بها :

ان الوجود عندهم واحد ، وهم يجعلون وجود الخالق عيـــن وجود المخلوقات ، وليس للخالق عندهم وجود مباين لوجود المخلوقـات منفصل عنها أصلا ، بل عندهم ماثم غير الخالق ولا سواه ، ولهـــذا قالوا : ان آدم من الله بمنزلة انسان العين من العين . "١"

وهذا المعنى لوحدة الوجود يحدد العلاقة بين وجود الاشياء ووجود الله سبحانه وتعالى : بأن كل مافي العالم مظاهر لله تعالى ، وان وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة .

ويقرر ابن عربي بان الموجودات في الحقيقة كلها شيء واحد ، وجودها الحق وهو الله تعالى ، ووجودها الظاهر هو العالم .

فوجودها الحق هو الحقيقة الالهية يتجلى فيها بفصل الاشيـاء ولذلك يقول ابن عربي : الحق المنزه هو الخلق المشبه ، لا فرق بينهما الا في صفة واحدة هي وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق . "٢"

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢/ ١١٢ وانظر مصرع التصوف : ص ٣٩ .

(٢) التصوف الاسلامي الاحمد عياد : ص ١٣٨ .

ويقول العلامة فريد وجدي في دائرة معارف القرن الرابع عشر : مؤدى مذهب وحدة الوجود : ان لا موجود غير الله ، وكل مافي الكون مما سواه ليس الا مظاهر صفاته واسمائه ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن لا وجود بحق الا له ، فهو قيوم كل شيء ، منه مادته وروحه معا . "١"

واذا فالقول بوحدة الوجود يعني بان الوجود كل شيء واحد وان وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة ، أما مايظن انه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق انما هو أمر يقتضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن ادراك الحقيقة على ماهي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الاشياء جميعا ، ويدل على ذلك قول ابن عربي "٢" : (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها) "٣" ، وقوله :

ياخالق الاشياء في نفسه	انت لما تخلقه جامع
تخلق مالا ينتهي كونه	فيك فانت الضيق الواسع "٤"

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين : ١٠/٧٦٤ ٠

(٢) هو محمد بن احمد بن عبد الله الملقب بمحيى الدين ،ولد في مرسيا في الاندلس ودرس في اشبيلية وارتحل الى الشرق وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز ومابين النهرين واستقربه المقام اخيرا بالشام حيث توفي سنة ٦٣٨ / اضواء على التصوف ص٢٠٤

(٣) انظر الفتوحات المكية لابن عربي : ٢/٦٠٤ ٠

(٤) انظر فصوص الحكم له ايضا : ص ١٣٩ - ١٣٨ ٠

فالوجود بأسره اذا حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي ، وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق ، والخلق ، ولكن الحق والخلق عنده اسمان ووجهان لحقيقة واحدة اذا نظرت اليهما من ناحية وحدتهما سميتهما حقا ، وان نظرت اليهما من ناحية تعددهما سميتهما خلقا ولكنهما اسمان لمسمى واحد :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا "١"

والواقع ان هذا المعنى لوحدة الوجود ليس تقولا على أصحاب هذا المذهب وليس كذلك مجرد الزام لهم بما لم يلتزموه وانما هو معنى كلامهم الواضح في هذا المقام ، وسوف ننقل فيما بعد اقوالهم الدالة على هذا نثرا وشعرا ، ونكتفي هنا بذكر شرح واحد منهم لحقيقة المذهب على نحو ماصورناه به .

ينقل العلامة فريد وجدى في دائرة المعارف قول صاحب كتاب هتك الاستار في علم الاسرار "٢" جاء فيه : اعلم ان هوية الحق كما انه سار في آدم كذلك هو سار في كل موجود في العالم ، لكن سريانه بقدر تلك الحقيقة وقابليته ، ولولا سريان الحق في الموجودات ماكان للعالم وجود ، كما انه لولا ذلك العالم ماظهرت اسماؤه وصفاته ..

---

(١) انظر كتاب اضواء على التصوف : ص ٢٢٠ .

(٢) لم يذكر فريد وجدى في دائرة المعلم اسم مؤلف هذا الكتاب وقد وجدنا ان هذا الكتاب لابن عربي في التوحيد - انظر ذيل كشف الظنون : ٤/٧١٧ .

ويقول ايضا : اعلم ان الاعيان هي الذات الالهية المتعينة بتعينات متكثرة ، فهي من حيث الذات عين الحق ومن حيث التعينات هي الظلال ....

ويقول كذلك : اعلم ان الذات الالهية هي التي تظهر بصور العالم وان اصل الحقائق وصورها تلك الذات وانها هي التي تظهر بصوره الجزئية من حيث قيوميتها كما قال العارف :

تجلت تجليها الوجود لناظرى

ففي كل مرئي أراها برؤية "١"

٢ - القائلون بوحدة الوجود :

يقول الدكتور ابو العلي عفيفي في مقدمته القيمة لفصوص الحكم : لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الاسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي فهو الواضع الحقيقي لدعائمه ، والمؤسس لمدرسته ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين بعده . "٢"

واذا كان ابن عربي هو الممثل الحقيقي للقول بوحدة الوجود ، وكان من جاء بعده من القائلين بهذا المذهب سائرا على طريقه ومتأثرا به كابن الفارض والجيلي وغيرهم ، فان ذلك لا يمنع من

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين : ١٠/٦٧٩ - ٦٨٠ .

(٢) مقدمة فصوص الحكم : ص ٢٥ .

القول بوجود سوابق فكرية و مهدت لهذا المذهب قبل ابن عربي ،
فبصفة عامة يعتبر القول بالحلول والاتحاد خطوات اولى في طريق القول
بالوحدة ، ويعتبر القول بوحدة الوجود ترقيا للقول بالاتحاد واممانسا
في محو الاثنينيّة في الوجود .

٣ - من أقوال اصحاب وحدة الوجود وبيان تهافتها :

والقائلون بوحدة الوجود لم يقتصروا في التعبير عن مذهبهم
هذا على نحو ماشرحناه — على مجرد أقوال عابرة يختلف عليها
اجتهاد الشرائع في استنباط هذا المذهب منها واستنباط غيره من
المعاني — وانما عبروا عن مذهبهم هذا باقوال كثيرة واضحة لا مجال
للاختلاف في فهمها واستنباط معانيها ، اللهم الاّ عند من يحاول
صرف أقوالهم عن ظاهرها وتحويلها الى رموز لمعان صحيحة على ضرب
من التأويل ، ويتضح هذا الذى نقوله فيما ننقله هنا من نماذج لأقوالهم .

فمن أقوال ابن عربي في ذلك التي عبر تحت عقيدته في عبارات
جريئة لا موارية فيها : قوله : سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها "١"

وقوله أيضا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه

ولا سمعت اذني خلاف كلامه "٢"

---

(١) انظر كتاب اضواء على التصوف : ص ٢٢١ .

(٢) انظر الفتوحات الملكية : ٢/٦٠٤ .

وقوله كذلك : وقد ثبت عند المحققين انه مافي الوجود الاّ الله ، ونحن وان كنا موجودين : فانما كان وجودنا به ، فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم . "[1]"

وهذا تصريح من ابن عربي بأنه لا موجود على الحقيقة الاّ الله ، وهذه الالفاظ لا تحتمل التأويل ، فتأويلها افساد لها ، وهاهو يؤكد مرة أخرى ان كل شيء مرئي في الوجود هو الله تعالى :

ممن تفر ومافي الكون الاّ هو
وهل يجوز عليه هو أو ماهو ؟
ان قلت هو فشهود العين تنكره
أو قلت ماهو فما هو ليس الاّ هو
فلا تفر ولا تركن الى طلب
فكل شيء تراه ذلك الله "[2]"

ويرد شيخ الاسلام ابن تيميه على هذه الأقوال مبينا بطلانها في قوله : ماذهبوا اليه من ان وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة أو ماثم غيره .

اذا أراد القائل بقوله ماثم غير موجود سوى الله تعالى فهذا كفر صريح . ولو لم يكن ثم غير لم يقل : ﴿ قل أغير الله اتخذ وليا ﴾ "[3]"

---

(١) المصدر السابق : ٢/٣٦٣ .
(٢) الفتوحات الملكية : ٢/٢٠٦ .
(٣) سورة الانعام : الآية " ١٤ " .

ولم يقل : * أو فغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون * "١" ، فانهم كانوا يأمرونه بعبادة الأوثان ، فلو لم يكن غير الله تعالى لـم يصح قوله : * أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون * ولم يقل : * أفغير الله ابتغي حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا .. * "٢" ؟
ولم يقل ابراهيم لقومه : * اني براء مما تعبدون الا الذى فطرني فانه سيهدين * "٣" فان ابراهيم لم يعاد ربه ، ولم يتبرأ من ربه ، فان لم تكن تلك الآلهة التي كانوا يعبدونها هم واباؤهم الاقدمون غير الله : لكان ابراهيم قد تبرأ من الله تعالى وعادى الله سبحانه "٤" .

هذا بالاضافة الى بطلان قوله : ممن تفر وما في الكون الا هو فهو مناقض لأمر الله تعالى لعباده المؤمنين من الفرار اليه بقوله :
* ففروا الى الله اني لكم منه نذير مبين * "٥"

فلو لم يكن هناك تباين بين الخالق والمخلوق لما صح ذلك الأمر .

وأما قول ابن عربي :

فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا افك
فان كان عبدا كان بالحق واسعا وان كان ربا كان في عيشة ضنك "٦"

---

(١) سورة الزمر : "٦٤" .
(٢) سورة الانعام : "١١٤" .
(٣) سورة الزخرف : الايتان "٢٦ ، ٢٧" .
(٤) مجموعة الفتاوى لابن تيميه : ٢/٣١٩ .
(٥) سورة الذاريات : الآية "٥٠" .
(٦) نصوص الحكم : ص ٩٠ .

فقد شرح في هذه الابيات جهتي الحق والخلق في الانسان ، وهما الجهتان اللتان يعبر عنهما احيانا باسم اللاهوت والناسوت ، واحياناً باسم الربوبية والعبودية وهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وانه لا ثنوية في مذهب ابن عربي فبأخذ الاعتبارين نستطيع ان نقول ان الانسان عبد لربه ، وبالاعتبار الآخر نستطيع ان نقول انه هو الرب ، فهو عبد في مقام الفرق أو الفرقان ورب في مقام الجمع . "١"

ويترتب على هذا القول من المحالات ماهو ظاهر ، وهو أن يصبح العبد اكبر من كونه عبدا بما فيه من جانب الحق ، ويصبح الرب محدودا بحدود العيشة الضنك للعبد ، ومن المحال ان يتجاوز العبد حدود العبودية بما فيه من الحق فيصبح ربا ، ومن المحال كذلك ان ينزل الرب عن مرتبة الربوبية فيصبح محدودا محدود العبودية واحوالها ، فالعبد عبد والرب رب ولا يمكن ان يتحدا .

ويقول ابن العربي كذلك : الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه ، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها . "٢"

وقد ردّ شيخ الاسلام ابن تيمية على القول بأن الله هو الوجود المطلق الذى لا يتعين ولا يتميز بقوله : هذا تصريح بأنه ماثم سوى الوجود المطلق السارى في الموجودات المعينة ، والمطلق ليس له وجود مطلق ، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الاطلاق ، ولا انسان مطلق ،

---

(١) التعليق على النصوص : ص ٨٣ .

(٢) انظر آخر سطر في فصول الحكم : ص ٢٤٢ .

ولا حيوان مطلق بشرط الاطلاق ، بل لا يوجد الا في شيء معين .

فمن قال : ان وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعنى ، فحقيقة قوله انه ليس للحق وجود أصلا ولا ثبوت الا نفس الاشياء المعينة المتميزة والاشياء المعينة ليست اياه ، فليس شيئا أصلا . "١"

واذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع الى الانسان ، لا ينظر اليهما من وجه واحد ، وانما ينظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقا من وجه آخر ، ولو نظر اليهما بعين واحدة من وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع ان يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة ، التي لا كثرة فيها ولا تفرق كما يدل على ذلك قوله في هذه الأبيات : "٢"

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا

من يدر ماقلت لم تخذل بصيرته

وليس يدريه الا من له بصر

جمع وفرق فان العين واحدة

وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر "٣"

ويضيف ابن عربي الى ذلك قائلا : فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه فهو اعيان الممكنات .

---

(١) مجموع الرسائل و المسائل : ص ٧٨ ، وانظر الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان : ص ٨٩ .

(٢) التصوف الاسلامي لاحمد عياد : ص ٢٠٧

(٣) فصوص الحكم : ص ٧٩ .

ويقول ايضا : فما وصفناه بوصف الآ كنا نحن (أى المحدثات) ذلك الوصف . "١"

وفي هذه الأقوال من تشبيه الخالق بالمخلوق مالا يخفى والله سبحانه وتعالى قد نزه نفسه عن مشابهة المخلوقين بقوله : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ "٢" ، وقوله : تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾ .

ولقد أدى هذا القول بالتشابه بين الخالق والمخلوق الى انكار التكليف عند ابن عربي ، من ذلك قوله :

الرب حق والعبد حق ياليت شعرى من المكلف ؟
ان قلت عبد فذاك حق أو قلت رب انى يكلف ؟ "٣"

وقد ادت هذه الاقوال كذلك التي جعل فيها ابن عربي الحق عين الخلق ادت الى الالحاد في اسماء الله وصفاته التي تميزبها عن خلقه . يقول في ذلك : ومن اسمائه الحسنى : العلي ، على من ؟ وماثم الآ هو .. فهو العلي لذاته ، أو عن من ؟ وماهو الآ هو ؟ ، فعلّوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .
(٢) سورة الشورى : الآية " ١١ " .
(٣) انظر التصوف بين الحق والخلق : ص ٦٨ .

فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها ، وليس الا هو ...
فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين ماظهر ، وهو عين مابطن في حال ظهوره ، وماثم من يراه غيره . وماثم من يبطن عنه ، فهو الظاهر لنفسه باطن عنه ، وهو المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . "١"

وهذا تصريح في الدلالة على ان ابن عربي يؤمن بوحدة الوجود المادية والروحية وان الله تعالى عين كل شيء : مادى أو روحي ، اذ كل شيء عنده الله . "٢"

واما تفسيره للأول والآخر والظاهر والباطن فهو على أساس مذهبه ان الله عين كل موجود ، وليس هذا التفسير صحيحا ، فقد روى مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسنده في تفسير قوله تعالى : * هو الأول والآخر والظاهر والباطن * "٣" بقوله : انت الاول فليس قبلك شيء ، وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وانت الظاهر فليس فوقك شيء ، وانت الباطن فليس دونك شيء . "٤"

وغاية مايستفاد من كلام ابن عربي فيما قدمناه من أقوال وابيات : ان وجود الاعيان عنده وجود الحق ، والاعيان كانت ثابتة في العدم ، فظهر فيها وجود الحق المتجلي له ، والعبد لايرى الوجود مجردا عن الذوات ، مايرى الا الذوات التي ظهر فيها الوجود ، فلا سبيل الى روئية الوجود ابدا .

---

(١) نصوص الحكم : ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٢) مصرع التصوف : ص ٦٣
(٣) سورة الحديد : الآية " ٣ ".
(٤) انظر شرح الطحاوية ص ٣١٦ .

وهذا عنده هو الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوقات ومابعده الاّ العدم المحض ، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤيته اسماءه وظهور احكامها ، وذلك لان العبد لا يرى نفسه التي هي عينه الاّ في وجود الحق الذى هو وجوده ، والعبد مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها ، لان اسماء الحق عنده هي النسب والاضافات التي بين الاعيان وبين وجود الحق واحكام الاسماء هي الاعيان الثابتة في العدم ، وظهور هذه الاحكام بتجلي الحق في الاعيان ، والاعيان التي هي حقيقة العيان ، هي مرآة الحق التي بها يرى اسمائه وظهور احكامها ، فانه اذا ظهر في الاعيان حصلت النسبة التي بين الوجود والاعيان وهي الاسماء ، وظهرت احكامها وهي الاعيان ، ووجود هذه الاعيان هو الحق ،فلهذا قال : وليست سوى عينة فاختلط الأمر وانبهم. "١"

ومن القائلين بوحدة الوجود كذلك ابن الفارض ، ومن اقواله في ذلك ما اورده في قصيدته التائية المشهورة المسماة بنظم السلوك :

لها صلواتي بالمقام اقيمها
واشهد فيها انها لي صلت

كلانا مصل واحد ساجد الى
حقيقته بالجمع في كل سجدة

وماكان لي صلى سواى ولم تكن
صلاتي لغيرى في ادا كل ركعة

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية : ص ١٠٩ ، ١١٠ .

الى أن يقول :

فقد رفعت تاء المخاطب بينـــا
وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتـــي
ومازلت اياها واياى لم تـــــزل
ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي أحبّت

ويقول أيضا :

وشاهد اذا استجليت ذاتك من ترى
بغير مراء في المرآة الصقيلـــــة
اغيرك فيها لاح أم أنت ناظـــر
اليك بها عند انعكاس الاشعـــة "١"

ويبين شيخ الاسلام ابن تيمية فساد ذلك بقوله : هذا تمثيـل افاسد : فلو قدّر للانسان ان يرى نفسه في المرآة ، فالمرآة خارجـــة عن نفسه ،فيرى نفسه أو مثال نفسه في غيره ، والكون عندهم ليس فيه غيـــر ولا سوى ، فليس هناك مظهر مغاير للظاهر ، ولا مرآة مغايرة للرائي .

وهم يقولون : ان الكون مظاهر الحق ، فان قالوا المظاهـــر غير الظاهر لزم التعدد وبطلت الوحدة .

وان قالوا : المظاهر عين الظاهر لم يكن قد ظهر شيء لشيء ، ولا تجلى شيء في شيء ،ولا ظهر شيء لشيء ، ولا تجلى شيء لشيء ، وكان قوله : اذا استجليت نفسك من ترى ... كلاما متناقضا لان هنـــا

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٣١٩/٢ .

مخاطبا ومخاطبا ، ومرآة تستجلي فيها الذات ، فهذه ثلاثة اعيان ، فان كان الوجود واحدا بالعين بطل هذا الكلام ، وكل كلمة يقولونها تنقض اصلهم . "١"

واما الصدر الفخر الرومي فانه لا يقول بأن الوجود زائد على الماهية بل ان الله عنده هو الوجود المطلق الذى لا يتعين ولا يتميز ، وانه اذا تعين وتميز فهو الحق سواء تعين في مرتبة الهية أو غيرها ، وهذا تصريح بأنه ماثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة"٢"

وقد بينا قبل قليل ان المطلق ليس له وجود مطلق ، فما في الخارج موجود مطلق بشرط الاطلاق .

وأما التلمساني ونحوه فلا يفرق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعين ، بل عنده ماثم سوى ، ولا غير بوجه من الوجوه ، وانما الكائنات اجزاء منه وابعاض له بمنزلة أمواج البحر ، وآخر البيت من البيت فمن شعرهم :

البحر لا شك عندى في توحده

وان تعدد بالامواج والزبد

فلا يغرنك ماشاهدت من صور

فالواحد الرب سارى العين في العدد

ومنه : فما البحر الا الموج لا شيء غيره

وان فرقته كثرة المتعدد "٣"

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢/٣١٩ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ص ٧٤ .

(٣) مجموع الرسائل والمسائل : ص ٧٩ .

٤ - شبهات أصحاب وحدة الوجود والرد عليها :

لقد حاول القائلون بوحدة الوجود ان يجعلوا هذه العقيدة داخلة تحت المفاهيم الدينية الصحيحة ، وقائمة على اساس من الكتاب والسنة وذلك بتفسير بعض الآيات القرآنية تفسيرا يتفق مع هذه العقيدة ، كما رأينا من قبل في تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ "١" ، وقد ابطلنا سابقا هذا التفسير بما رواه مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوجه الصحيح في بيان معنى الآية المذكورة واما السنة فقد استشهدوا منها بالحديث القدسي الذى رواه ابو هريرة رضي الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يقول الله تعالى : من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ، وماتقرب الي عبدى بمثل اداء ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يسعى .. الحديث "٢" "٣"

---

(١) سورة الحديد : الآية " ٣ ".

(٢) الحديث رواه البخارى ، انظر فتح البارى بشرح صحيح البخارى ٣٤٠/١١ رقم ٦٥٠٢ .

(٣) مصرع التصوف : ص ٨٤ .

يقول صاحب كتاب هتك الاستار في علم الاسرار "١" : اعلم ان الحق منقسم الى ثمانية اعضاء وهي : اليدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة ، وقد أخبر الحق بأنه عين كل عضو بقوله : كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ، فالعامل بحسب الظاهر الشخصي واعضاوءه والحق عينها فلا يكون العامل غير الحق ، غير ان الصورة صورة العبد والهوية الالهية مندرجة في العبد ، حق مشهود في خلق متوهم ، ولا يتوهم منه الحلول لأنه تعالى عين ماظهر . "٢"

ويشير الى ذلك الحديث ابن الفارض في قصيدته التائية محتجا على صحة مذهبه بقوله :

وجاء حديث في اتحادى ثابت

روايته في النقل غير ضعيفة

يشير بحب الحق بعد تقرب

اليه بنفل أو اداء فريضة

وموضع تنبيه الاشارة ظاهر

كنت له سمعا كنور الظهيرة "٣"

---

(١) ذكرنا من قبل ان موءلف هذا الكتاب هو ابن عربي .

(٢) دائرة معارف القرن العشرين : ٦٧٨/١٠ .

(٣) مصرع التصوف : ص ١٣٤ .

ويرد عليهم شيخ الاسلام ابن تيمية في استشهادهم بهذا الحديث بقوله : ان الحديث حجة عليهم من وجوه كثيرة منها ، انه قال : (من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة) فاثبت نفسه ووليه ومعادى وليه ، وهؤلاء ثلاثة ، ثم قال : (وما تقرب الي عبدى بمثل اداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه) فأثبت عبدا يتقرب اليه بالفرائض ثم بالنوافل ، وانه لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه فاذا احبه كان العبد يسمع به ويبصر به ويبطش به ويمشي به .

وهؤلاء عندهم قبل ان يتقرب بالنوافل وبعده : هو هو العين ، وعين غيره من المخلوقات فهو في بطنه وفخذه ، لا يخصون ذلك بالاعضاء الاربعة المذكورة فالحديث مخصوص بحال مقيد ، وهم يقولون بالاطلاق والتعميم فاين هذا من هذا ؟ "١"

هذا وقد مر معنا آنفا كيف زاد ابن عربي على الفاظ الحديث اللسان والجبهة ، فهم لا يتقيدون بالفاظ الحديث كما ذكر شيخ الاسلام .

ويستشهد اصحاب وحدة الوجود بحديث آخر يستدلون به كذلك على مذهبهم وهو : " كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان " .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ٢ / ٣٤٠ - ٣٤١ .

ويقصدون من استدلالهم بذلك انه لا وجود الا لله تعالى ،

ووجه دلالتهم انهم يقولون اذا كانت الكائنات ليست غيره ولا سواه ، فليس الا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبدا ، بل هو عين الموجودات، ونفس الكائنات ، وجعلوا المخلوقات المصنوعات هي نفس الخالق البارئ المصور ، وهم دائما يذكرونه بهذه الكلمة : وهو الآن على ماعليه كان ، وهي أجل عندهم من * قل هو الله أحد * ومن آية الكرسي ، لما فيها من الدلالة على الاتحاد والذى هو الحادهم ، وهم يعتقدون انها ثابتة وانها من كلامه صلى الله عليه وسلم ومن اسرار معرفته . "[١]

وقد رد عليهم شيخ الاسلام ابن تيميه من وجوه كثيرة منها :

أولا :

ان هذه الزيادة وهو قوله : " وهو الآن على ماعليه كان " ، كذب مفترى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اتفق اهل العلم بالحديث على انه موضوع مختلق وليس هو في شيء من دواوين الحديث ، لا كبارها ولا صغارها ، ولا رواه احد من أهل العلم باسناد لا صحيح ولا ضعيف ، ولا باسناد مجهول ، وانما تكلم بهذه الكلمة بعض متأخرى متكلمة الجهمية ، فتلقاه من هؤلاء الذين وصلوا الى آخر التجهم وهو التعطيل والالحاد ، وانما الحديث المأثور ما اخرجه الشيخان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل : ص ١٥١ .

الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والارض " وهذه الزيادة (وهو علـى ماعليه كان) و قصد منها نفي الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسـه من استوائه على العرش ونزوله الى السماء الدنيا وغير ذلك. "١"

الثانـــي :

ان الله تعالى قد أخبر انه مع عباده في غير موضع من الكتـــاب عموما وخصوصا ، مثل قوله : ﴿ وهو معكم اينما كنتم ﴾ "٢" وقوله تعالى : ﴿ ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ﴾ "٣" الى غير ذلـك من الآيات التي تثبت المعيّة بين الله وخلقه ، فلو كان الخلق عمومـــا وخصوصا ليسوا غيره ولا هم معه بل مامعه شيء آخر امتنع ان يكـــون هو مع نفسه وذاته فان المعيّة توجب شيئين كون احدهما مع الآخـــر ، فكما اخبر الله انه مع هؤلاء امتنع علم بطلان قولهم " هو الآن على ماعليه كان " لا شيء معه بل هو عين المخلوقات ، وايضا فان المعيّة لا تكـــون الاّ من طرفين فان معناها المقارنة فالمصاحبة ، فاذا كان احد الشيئيـن مع الآخر امتنع الاّ يكون الآخر معه ،فمن الممتنع ان يكون الله مـــع خلقه ولا يكون لهم وجود معه .

الثالث :

ان الله تعالى قال في كتابه : ﴿ ولا تجعل مع الله الهـــا آخر فتلقى في جنهم ملوما مدحورا ﴾ "٤" فنهاه ان يجعل أو يدعـو

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل : ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) سورة : الآية

(٣) سورة النحل : الآية " ١٢٨ " .

(٤) سورة الاسراء : الآية " ٣٩ " .

مع الله الها آخر ولم ينهه ان يثبت معه مخلوقا فهذا النص وغيره ،
يدل على ان معه سبحانه اشياء ليست بآلهة وايجو أن تجعل آلهة ،
ولا تدعى آلهة ، وعند الملحد يجوز ان يعبد كل شيء ويدعي كل شيء،
اذ لا يتصور ان يعبد غيره ، فانه هو الاشياء ، فيجوز للانسان حينئذ
ان يدعو كل شيء من الآلهة المعبودة من دون الله ، فجعل نفس
ماحرمه الله وجعله شرطا توحيدا .

الرابع :

ان الله تعالى لما كان ولا شيء معه لم يكن معه سماء ولا ارض
ولا شمس ولا قمر .. الخ فان كان الآن ماعليه كان ،فيجب ان لا يكون
معه شيء من هذه الاعيان ، وهذا مكابرة للعيان وكفر بالقرآن .

الخامس :

ان الله كان ولا شيء معه "١" ثم كتب في الذكر كل شيء كما
جاء في الحديث الصحيح فان كان لا شيء معه فيما بعد فما الفرق بين
حال الكتابة وقبلها ، وهو عين الكتابة واللوح ؟ "٢"

وكما ابطلنا سابقا القول بالحلول والاتحاد لما فيهما من
عدم تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه عن الحاجة لما سواه فكذلك
نبطل هنا القول بوحدة الوجود لما تتضمنه من هذه المعاني وما تستلزمه

---

(١) لفظ معه ليست في رواية من روايات الحديث انظر الى تعقيب ابن حجر عليها / فتح الباري ٦/٢٠٦ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل : ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،

من الأقوال الباطلة التي تؤدى بصاحبها الى الكفر وابطال الشريعة .

ذلك ان القول بوحدة الوجود ، يقتضي عدم التمييز فيه بين خالق ومخلوق ، فليس الا وجوده ، ومعنى ذلك اننا ننفي عنه سبحانه وتعالى ان يكون قد خلق الاشياء وبرأها من العدم ، لأنه لايخلق نفسه ، ومعنى ذلك ايضا انه ليس رب العالمين ولا مالك الملك لانه ليس هناك ملك يتميز بوجوده عنه ويكون مالكا له وان تناقضوا مع انفسهم فقالوا بأنه مالك الملك بناء على افتقار الاشياء في وجودها الى وجوده ، وانما نقول تناقضوا لانهم في نفس الوقت يحكمون بانه مفتقر في وجوده الى ذوات الاشياء لكي يظهر فيها باسمائه وصفاته .

ويترتب على ذلك ايضا ان لا يكون سبحانه وتعالى رازقا ولا معطيا لاحد خيرا أو شرا ، مادام ان مافي الوجود من رزق واعطاء وخير وشر انما هو عين وجوده ، وليس هناك طرفان يعطي احدهما الآخر .

ويترتب على القول بوحدة الوجود الوحدة بين الله والانسان بحيث لايتميز فيها العابد من المعبود كما لم يتميز في الوحدة بينه وبين الكون الخالق من المخلوق ومعنى ذلك ان كل مايضاف الى الانسان من العبادات والعادات فهو صادر عن الله وكلماينزل به من الآفات فهو نازل به تعالى الله عن افكهم علوا كبيرا ، وفي ذلك من النقائص في حقه تعالى مافيه ويترتب على القول بوحدة الوجود والقول بالوحدة بين الله وبين مافي الكون من معبودات باطلة ، حيث تصبح عبادتها عبادة لله في زعمهم ، وفي ذلك تصحيح لجميع انواع الوثنية باعتبارها عبادة لله وظاهر مافي هذه النتائج من البطلان ومخالفة

العقيدة الصحيحة في الله عز وجل مخالفة تؤدى بصاحبها الى الكفر به سبحانه وتعالى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : في بعض مايظهر به كفرهم وفساد قولهم . وذلك من وجوه :

أحدهـا :

حقيقة قولهم : ان الله لم يخلق شيئا ولا ابتدعه ولا برأه ولا صوره ، لأنه اذا لم يكن وجود الا ّ وجوده فمن الممتنع ان يكون خالقا لوجود نفسه ،أو بارئا لذاته ولهذا قال تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ "١" فانهم يعلمون أنهم لم يكونوا مخلوقين من غير خالق ،ويعلمون ان الشيء لا يخلق نفسه ، فقول هؤلاء الملاحدة انه ماثم شيء يكون الرب قد خلقه وبرأه وابدعه لنفسه المقدسة .. وذلك من أظهر الكفر عند جميع اهل الملل .

الثانـي :

انه عندهم ان الله ليس رب العالمين ولا مالك الملك أو ليس الا ّ وجوده ، وهو لا يكون رب نفسه ولا يكون الملك المملوك وهو الملك المالك ، وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه وقالوا انه هو ملك الملك بناء على ان وجوده مفتقر الى ذوات الاشياء وذوات الاشياء مفتقرة الى وجوده ،

---

(١) سورة الطور : الآية "٣٥" .

فالا شياء مالكة لوجوده ، فهو ملك الملك !

الثالث :

ان الله تعالى عندهم لم يرزق أحدا شيئا ولم يعط شيئا أحدا ..
وعندهم بالجملة لم يصل منه الى احد لا خير ولا شر ، وان هذه الاشياء جميعها عين نفسه ومحض وجوده ، فليس هناك غير يصل اليه ثم على رأى صاحب الفصوص ان هذه الذوات ثابتة في العدم ، والذوات هي التي احسنت واساءت ، وعلى رأى الباقين ، ماثم ذات ثابتة غيره اصلا بل هو ذام نفسه بنفسه .

الرابع :

ان الله تعالى عندهم هو الذى يركع ويسجد ويجوع وينام ويصيبه البلاء ، واذا نفّس الكرب فانما ينفسه عن نفسه ، وقد وصفوه تعالى بكل نقص وعيب وكلهم متفقون على هذا في الوجود .

الخامس :

ان الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وغيرهم من عباد الاصنام - عند هؤلاء الاتحاديين - ماعبدوا الا الله ولا يتصور ان يعبدوا غير الله ، ولو تركوا عبادة الاصنام لجهلوا من الحق على قدر ماتركوا ، فان الحق في كل معبود ، فتدبر حقيقة ماعليه هؤلاء ، فانهم أجمعوا على كل شرك في العالم وعدلوا بالله كل مخلوق وجوّزا أن يعبد كل شيء . "(١)

---

(١) انظر مجموع الرسائل والمسائل لابن تيميه : ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨

وحقا مايقوله شيخ الاسلام ابن تيمية من استلزام القول بوحدة الوجود تصحيح العبادات الوثنية ، وهذا يؤدى الى فكرة وحدة الأديان ايا كانت طبيعة هذه الأديان ، وايا كان مدى مابينها من فوارق الحق والباطل ،فكلها بناء على هذا المذهب حق مادام ان ارباب هذه الأديان يعبدون الاله الواحد والموجود الحق المتجلي في صور جميع هذه المعبودات من اوثان واصنام وغيرها ، يقول ابن عربي : :

عقد الخلائق في الاله عقائدا

وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ويقول ايضا :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

والواح توراة ومصحف قرآن "١"

والواقع ان القول بوحدة الوجود يلغي كثيرا من المقررات الدينية المنوطة بوجود الانسان ، وفي مقدمتها المسئولية الدينية والثواب والعقاب في الآخرة لأنه اذا اتحد الاله والانسان ، كان الاله هو الفاعل الحقيقي لكل مايصدر عن الانسان في الظاهر من اعمال ، وفي ذلك الغاء للأوامر والنواهي الشرعية والغاء لمسئولية الانسان عن اعماله

---

(١) اضواء على التصوف : ص ٢٦٢ .

الدينية والاخلاقية ، ولا يكون هناك مجال بعد ذلك للثواب والعقاب ، أي أن القول بوحدة الوجود يعني القول بالغاء الشريعة من الدنيـــا وما يترتب عليها في الآخرة من ثواب أو عقاب .

الفصـــل الرابـــع

مصادر القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجـود

يتضح مما ذكرناه في الفصول الثلاثة السابقة ان القول بالحـلول او الاتحاد أو وحدة الوجود ليس له سند شرعي من الكتاب والسنة ، بـل على العكس من هذا ، فان هذه الأقوال تتنافى مع العقيدة الصحيحـــة كما يدل عليها الكتاب والسنة ويتضح كذلك بطلان مايتمسك به أصحـــاب هذه الأقوال من شبهات حاولوا فيها ان يجعلوا القول بوحدة الوجود قائما على أسس دينية .

واذا لم تكن مصادر هذه الأقوال اسلامية فمن اين تسربت هـذه الافكار الى اوساط الشيعة والصوفية ، وماهي المصادر الحقيقية لها ؟

يكاد يجمع ارباب الملل والنحل والذين ارخوا لانتشار الافكار والاقوال بين الامم على ان ماذهب اليه اصحاب القول بالحلول والاتحـاد وحدة الوجود انما هو مزيج من الافكار اليونانية والهندية والافلاطونيـــة والمسيحية ، وان هذه الافكار دخيلة على الاسلام ، وسوف نلقي الضوء على هذه المصادر الاجنبية عن الاسلام وعن الظروف التي ساعدت علـــى انتشارها وقبول بعض المسلمين لها ، وتأثرهم بما ذهبوا اليه من هـــذه الأقوال .

أما المصدر اليوناني :

فقد أكد البيروني تأثر القائلين بالحلول والاتحاد ووحـــدة

الوجود بهذا المصدر بقوله : ان الطبيعيين اليونان يتفقون مع الهنود في تفسير الوجود بالوحدة (ان الاشياء كلها شيء واحد) وان الانسان لم يتميز عن الاحجار والجمادات الا بالقرب من العلة الاولى بالرتبة ، والا فهو هو .

وان الوجود الحقيقي للعلة الأولى ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليه ، ان الحق هو الواحد الأول فقط ، أو بمعنى ادق : ان الوجود شيء واحد فقط وان العلة الاولى تترائى بصورة مختلفة وتحل قوتها في اجزائه باحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد به في حقيقة الأمر . "١"

أما المصدر الهندى :

فيذكر البيروني كذلك ان منشأ القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود عند الصوفية هندى ، وان الهنود هم منشأ القول بهذه الأفكار ، وانهم يذهبون في الوجود الى انه شيء واحد ، فكتبهم الدينية تقول : ان جميع الاشياء عند التحقيق الهية ، لأن بشن أى الله جعل منه ارضا ليستقر عليها الحيوان وجعل من الارض ماء ليتغذى الحيوان ، وجعل منها نارا وريحا لينميه وينشئه ... الخ ، ففي الناس جميعا قوة الهية بها تعقل الاشياء بالذات ، ويرى البيروني ان هذه الآراء يذهب اليها الصوفية لتشابه الموضوع وان من الصوفية من يجيز حلول الحق في الامكنة كالسماء والعرش والكرسي ، ومنهم من يجيزه في جميع العالم : الحيوان والشجر والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي . "٢"

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار : ٣/ ٣١ - ٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ٣/ ٤٧ .

أما المصدر المسيحي :

فان اصطلاح الثنائية الطبيعية في الانسان : اللاهوت والناسوت اللذين استعملهما المسيحية ، ويقولون بأن المسيح ذو طبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الاله بعنصر الانسان ، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت وأصحاب هذا المذهب هم اليعاقبة أصحاب يعقوب البرادعي ويطلق عليه الآسيويين منهم بالسريان ، وعلى الافريقيين بالقبط . "١"

اننا نجد هذا الاصطلاح اللاهوت والناسوت واضحا في اقوال الحلاج وابن عربي كما اتضح لنا سابقا من الاقوال المنسوبة اليهما ولكن الحلاج واتباعه لم يقصروا هذه الثنائية على ماذهبت اليه المسيحية ، بل جعلوها متمثلة في كل صورة من صور الانسان .

أما المصدر الافلوطيني :

فان المدرسة الافلوطينية تؤكد الجانب الالهي لا في المسيح وحده ، بل في الانسان من حيث هو انسان .

وخلاصة هذه الفكرة الالهية في هذه المدرسة ان طبيعة الانسان والطبيعة الالهية موجودتان في كل انسان ، وان الحياة الدنيا حياة البدن ، ليست سوى صورة من الحياة الالهية العليا ، وان مصير الانسان الى الله ، ولا وسيلة للاتصال بالله الا برياضة النفس وتصفيتها ، ومعالجة الأحوال الصوفية ، بل لا وسيلة لمعرفة الله الا بها .

---

(١) انظر التصوف بين الحق والخلق : ص ١٩ ، ومحاضرات في النصرانية لمحمد ابو زهره ص ١٨٠ .

وليس الحلول على هذه النظرية سوى صورة من صور اتحاد اللاهوت بالناسوت .

كل شيء فيض من الله أو تجل له ، وليس شوق الانسان الى الله الا علامة حنين النفس الى الرجوع اليه ، فان كل شيء منه واليه . "١"

وما اشبه هذه الوسيلة للاتصال بالله تعالى التي جاءت بها هذه المدرسة من الترقي والصفاء — اقول ما اشبه هذه الوسيلة بتلك التي دعا اليها الحلاج من المصافاة والترقي حتى تحل فيه روح الاله . "٢"

والى جانب هذا التأثر العام لتلك المصادر فاننا نضيف الى ذلك فيما يتعلق بابن عربي تأثره بشيخه ابي مدين "٣" فيما ذهب اليه من القول بوحدة الوجود ، وابو مدين له مرويات كثيرة في كتاب ابن عربي (محاضرة الابرار) وهو كتاب جعله ابن عربي مرجعا لاخبار ونوادر الصوفية .

ومما رواه ابن عربي عنه وقد سئل عن معنى الوصل انه قال : اذا دلك به عليه كنت من مواليه ، واذا أفناك عن الاحساس كنت في حضرة

---

(١) التصوف بين الحق والخلق : ص ١٨ ، وانظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار : ٣/ ٣١ - ٤٧ .

(٢) انظر ص ( ) من البحث .

(٣) هو شعيب بن الحسن الاندلسي التلمساني ابو مدين ، صوفي من مشاهيرهم ، اقام بفاس وكثر اتباعه حتى خافه السلطان يعقوب وتوفي في تلمسان : الاعلام : ٣/ ٢٤٤ .

الايناس واذا كاشفك بحبه لم تتلذذ الا بقربه ، واذا غيبك عن شهودك ، تجلّى لك من وجودك ، فشاهدته مشاهدته لك ولا تشاهده لك مشاهدتك له ."١"

ومما لا شك فيه ان بعد هذه الافكار عن الاسلام هو الذى ادى الى الحكم بأن التصوف الاسلامي يرجع الى مصادر اجنبية وهذا الحكم عام لابد من تخصيصه بهذه الافكار المنحرفة وتأثر التصوف في جانب هذه الافكار المنحرفة بتلك المصادر الاجنبية له ظروف ساعدت عليه بقول الاستاذ العقاد رحمه الله : ومما لا شك فيه ان بعض التصوف دخيل في الاسلام .

وهو التصوف الذى يقول بالحلول ووحدة الوجود ، ويغلب على النساك والمتفلسفة الذين جاوروا الهند ، واطراف البلاد الفارسية .

ومما لا شك فيه ايضا ان تخوم الهند واطراف البلاد الفارسية كانت أصلح لانتشار بعض الطرق السرية التي لا ترضى عنها الدولة ، ولا سيما في عهد بني امية ، فان الطرق السرية كانت تعلم الناس الايمان بالامام المستور وانكار السلطان الظاهر ، وكان الغضب من السلطان الظاهر على أشده بين الشعوبيّين ، أو بين غير العرب من المسلمين ، لان العرب استأثروا بدولة بني أمية وصبغوها بالصبغة القومية .

فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس وابناء الامم الاسلامية غير العربية .

---

(١) اضواء على التصوف : ص ٢٢٩ .

ومن ثم شاع القول بان التصوف دخيل على الاسلام من اساسه ،
وانه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولاسيما الافلوطينية وهي
مزيج من عادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان . "١"

---

(١) انظر كتاب الفلسفة القرآنية للعقاد : ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

الخاتمـــــة

وتتضمن النتائج التالية :

١ - تبين لنا من خلال البحث أن مفهوم الوحدانية وأنواعها واثباتها لله تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين قاصر على الجانب النظـــرى فقط وانهم لم يقيموا الحجج والبراهين في اثبات التوحيد العملي وهو التوجه لله تعالى بالعبادة وحده وان الاكتفاء بتوحيد الربوبية دون اثبات توحيد الالوهية لا يعتبر معه المؤمن ~~مستكملا~~ موحداً للايمان ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذا المفهـــوم الذى جاء به هؤلاء يؤدى الى نفي بعض الصفات الثابتة لله تعالى .

٢ - ماذكره المتكلمون من تنزيه الله تعالى عن الجسمية والعرضيـــــة والمكان والجهة وقيام الحوادث ليس صحيحا على الاطلاق ، وهم بذلـــك مخالفون لمنهج القرآن في اجمال التنزيه وتفصيل الاثبات ، فهذه الألفاظ مجملة لم يرد في الشرع نفيها ولا اثباتها وهـــي تؤدى الى نفي بعض الصفات الثابتة لله تعالى مثل الاستواء والنزول والرؤية وغيرها من هذه الصفات .

٣ - اتفاق المفكرين الاسلاميين على تنزيه الله تعالى عن الايجـــاب في الفعل الذى ذهب اليه الفلاسفة وأثبتوا بابطالهم لمذهـــب الفلاسفة أن الله تعالى فاعل مختار .

٤ - تنزيه الله تعالى عن الظلم والكذب وابطال ما أوجبه المعتزلة من الوعد والوعيد والصلاح والاصلح على الله تعالى .

٥ - تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وبيان ان هذه الافكار دخيلة على الاسلام من اساسها ومفضية الى تشبيه الله تعالى بخلقه واسقاط التكاليف الشرعية بين البشر.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على رسوله الامين وآله وصحبه اجمعين .

(١)

جدول الأخطاء المطبعية في الرسالة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	١٢	تحمل	تحتمل	٩٦	٧٥٦	قصور	تصوّر
٥	١٢	لا	X	٩٧	٧	آيتيه	آيتان
٦	١٦	الفراد	الفراداً	٩٨	الثالث قبل الأخير	الثاني	الثانية
١٠	١٢		نبّه	١٠٠	الأخير	بشرى	بشرا
١٤	١	واجد	أجد				
١٦	١٢	تنف	تنتف	١٠١	٥	قد	فلا
١٩	هامش ٢	الطحاوي	الطحاوية	"	٨	فتعبدوه	فتعبدونه
٢٠	١٠		على	١١٢	١	سعد	سعيد
٢٢	١٢	وسلحو	وسلحوا	١١٧	١٢	ومتناه	ومتناه
٢٧	٥	من	في	١٢٢	١٤	ملازمترا	ملازمها
٢٩	١٢	يوجود	يوجد	١٢٥	٤	لايجو	لايجوز
٣٠	٩	معاني	معان	١٢٧	٢	منفا	منا
٣٤	الأخير	دعى	دعا	١٢٤	٥	فلما	لما
٣٢	هامش ١	أأمة	أمة	١٢٥	٧		من
٤٢	٥	بجيرتي	بحيرتي	١٢٥	١٠	التقاع	انتفاء
٤٦	٦	عشرا	عندها	١٢٩	٥	بالنكزول	بالنزول
"	١٤	أن لا	ألا	١٤١	الثالث قبل الأخير	لك	ذلك
٤٧	٧	والمنفصف	والمنفصل	١٤١	٧	فنما	فلما
٥٤	هامش ٢	المبدع	المبتدع	١٤٥	الخامس قبل الأخير	محفتا	محدقاً
٥٦	الأخير	و	X	١٤٩	٥	يزل	يزال
٦٠	الثالث قبل الأخير	ينففذ	ينفذ	١٥٠	١٢	أما	X
٦٥	السطور الثلاثة الأخيرة مكررة			١٥٢	١١	هذا	X
٦٧	١٤	خالقه	مخلوق	١٥٤	هامش ٢	الموافق	الموافقة
٧٤	ما قبل الأخير	تسلم	نسلم	١٥٦	٩	متوفقاً	متوقفاً
٨١	٤	اعدم	عدم	١٥٧	الرابع قبل الأخير	خراجاً	خارجاً
٨٨	١	أأمة	أمة	١٨٥	٨	سماعاته	حاوية
٩١	الرابع قبل الأخير	التكافوء	لتكافوء	١٨٩	هامش ٨		الاعلام ج ٨ ٢٢٦

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٩٤	٨	عليه	عليها	٢٤٦	الاخير	ماريد	ما يريد
١٩٥	الثاني قبل الاخير	ارضل	ارضه	٢٥٢	٧	وكانه	وكاف
٢٠٠	= =	جمعت	أجمعت	٢٥٤	٩	الذات	لذات
٢٠١	الثالث = =	الجهمية	الجهميه	٢٥٨	هامش ا	المصدر السابعه ٢١١	
٢٠١	٩	للكنني	لكنني	٢٦١	السابع قبل الاخير		تتسلسل
٢٠٢	الثالث قبل الاخير	متآخروا	متآخرو	٢٦٨	٨	الطبي	الصبي
٢٠٤	الاخير	السنه	السنة	٢٧٢	هامش ا ٨	شرح فصوص الحكم ص٢٤٥ متى	من
=	هامش ا	البقره	البقرة	٢٧٧	٦	فقد	لقد
٢١٠	١٠	سعياً	سعيا	٢٨٠	١	انه	ان
٢١١	١٠	قيامه	قيامها	=	٧	لمبدأهم	لمبدئهم
٢١٤	الثاني قبل الاخير	الانفلال	الانقلاب	٢٨٤	الثالث قبل الاخير	به	X
٢١٥	الرابع قبل الاخير	فقره مكرره		٢٨٦	٣	العالمين	العاملين
٢١٦	٩	الفلكليه	الفلكيه	٢٩١	١	باعتباره	باعتبار
٢٢٠	٦	الشيخ	شيخ	٣١٤	١		محمد
٢٢١	الثامن قبل الاخير	احداث	احداثاً	=	٨	يقتضي	لقضي
٢٢٤	٩	ناقص: بذاته تعالى بايراد كلام واحد من اساطينهم يكشف لنا عن استلزام مذاهبهم للقول بقيام الحوادث وان تحاشوا ا.هـ					
٢٢٧	السادس قبل الاخير	التنزيه	والتنزيه				
٢٣٥	الاخير	الحوادي	الحوادث				
٢٣٩	٦	صحيه	صحيحه				
٢٤٠	٤	باطلتانه	باطلتان				
=	١٢	النزعة	النزاع				
٢٤٢	٧	بجبخلوق	بمخلوق				
٢٤٤	٦	العاد	العباد				
٢٤٤	١٢	متقدموهم	متقدميهم				
٢٤٥	٨	واأمثرها	واكثرها				

الصفحه	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحه	السطر	الخطأ	الصواب
٢١٥	هامش٢	المعلم	المعارف	٢٢٢	٥	دوون	دون
٢١٧	٨	الشائع	الشراح	=	٨		على
=	١٢	تحت	برهان	=	٦	شرطاً	شركاً
=	١٢	عبتر	عبّر	=	الثاني قبل الاخير	عن	في
٢١٩	١	اوفغير	أففير	=	الاخير	تتضمنه	يتضمنه
=	الاخير	ظله	ضلّه	٢٢٢	٢	سبكانه	سبحانه
=	هامش٦	نصوص	فصوص	=	١٠	ان لا	الأ
٢٢٠	هامش١	النصوص	الفصوص	=	١٥	وبن	وبين
=	٤	فباحد	فباحد	٢٢٨	١١	وحده	ووحده
=	١١	محدود	بحدود	٢٤٠	٥	عليه	على
=	١٢	ابن العربي	ابن عربي	٢٤١	هامش٢	ص ٢٩٥	
٢٢١	٣	المعنى	المعنّى	٢٤٤	١	وانواعه واشباته	وانواعها واشباهها
=	١٢	فاذكروا	فاذّكروا	٢٤٧	رقم ٢٢	فضل	فضيل
٢٢٤	٨	أسمائه	أسماءه	٢٤٦	رقم ٥	شعبه	سعيد
٢٢٥	١٢	افاسد	فاسد	٢٦٠	محاضرات في النصرانية ط٤ ١٣٩٢هـ		
٢٢٦	١٦	وصور	صور		الناشر دار الفكر العربي		
=	قبل الاخير	الفحر	البحر	٢٦٧	محمد فريد وجدي ط٢ ١٩٧١م		
٢٢٨	٥	التخصي	الشخص		دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت		
=	الاخير	كنت	بكنته				
٢٢٩	١١	تقلولون	تقولون				
٢٣١	٣	وقصد	قصد				
=	هامش٢	الحديد/٤					
٢٣٣	١٠	وهذا	وهذه				
=	٣	والجو	ولايجوز				

فهرس الاعلام المترجم لهم

ثبــت المراجــع

القرآن الكريم .

كتب التفسير :

- الجامع لأحكام القرآن : / المعروف بتفسير القرطبي :
لمحمد بن احمد الانصارى القرطبي .
الطبعة الثالثة / طبعة دار الكتب المصرية / الناشر دار القلم ١٣٨٦هـ

- اضواء البيان :
لمحمد الامين الشنقيطي .
الطبعة الاولى / ١٣٨٦ هـ / مطبعة المدني بمصر .

- انوار التنزيل واسرار التأويل / المعروف بتفسير البيضاوى :
لعبد الله بن عمر البيضاوى .
الناشر مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع / لبنان

- تفسير القرآن العظيم / المعروف بتفسير ابن كثير :
ابو الفداء اسماعيل بن كثير .
مطبعة عيسى البابي الحلبي واولاده بمصر / الناشر دار احياء الكتب العربية .

- التفسير الكبير :
للامام محمد عمر الرازى .
المطبعة البهية المصرية بميدان الأزهر .

- جامع البيان عن تأويل آى القرآن / المعروف بتفسير الطبرى :
لمحمد بن جرير الطبرى .
الطبعة الثالثة / ١٣٨٨ هـ / مطبعة مصطفى البابي الحلبي
واولاده بمصر .

- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى / المسماه : عناية القاضي
وكفاية الراضي على تفسير البيضاوى :
المكتبة الاسلامية / ديار بكر بتركيا / الناشر دار صادر بيروت

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني :
محمود الالوسي .
ادارة الطباعة المنيرية / الناشر دار احياء التراث العربي -
بيروت / لبنان .

- فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير :
محمد علي الشوكاني .
الطبعة الثالثة / ١٣٨٣ هـ / شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي
واولاده بمصر .

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل :
محمود عمر الزمخشري .
الناشر دار الكتاب العربي - بيروت / لبنان .

- كتب العقيدة :

- ابكار الأفكار :
للآمدى / تحقيق الدكتور احمد المهدى / كلية اصول الدين بالازهر
رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة / ١٣٩٤ هـ .

- اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية :

محمد بن ابي بكر بن القيم .

مطبعة الامام بالقاهرة / الناشر زكريا علي يوسف .

- اخبار الحلاج :

تحقيق المستشرق ماسينون / تعريب على بن انجب الساعي :

مطبعة القلم / باريس / ١٩٣٦م .

- آراء أهل المدينة الفاضلة :

لابي نصر الفارابي .

الطبعة الاولى / ١٣٢٤ هـ مطبعة السعادة بمصر .

- اربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة :

جمعها علي بن سليمان آل يوسف .

مؤسسة مكة للطباعة والاعلام .

- اساس التقديس في علم الكلام :

محمد بن عمر الرازى .

مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ١٣٥٤ هـ

- اضواء على التصوف :

الدكتور طلعت غنام .

الناشر عالم الكتب / القاهرة .

- الاشارات والتنبيهات :

لابن سينا / تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

الطبعة الثانية / دار المعارف بمصر .

- الابانة عن اصول الديانة :
للامام ابي الحسن الاشعرى .
الطبعة الثانية / نشرها قصي محب الدين الخطيب .

- التعريفات :
السيد الشريف الجرجاني .
مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده / الطبعة الاولى بمصر ـ ١٣٥٧ هـ .

- التصوف بين الحق والخلق :
محمد فهر شقفه .
الطبعة الثانية / ١٣٩٠ هـ .

- التمهيد :
محمد بن الطيب الباقلاني / تحقيق رتشرد يوسف .
المكتبة الشرقية / بيروت / ١٩٥٧م .

- تهافت الفلاسفة :
محمد الغزالي / تحقيق د . سليمان دنيا
الطبعة الخامسة / دار المعارف بمصر .

- التوحيد :
سعيد بن محمد النيسابورى .
تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده .
الناشر المؤسسة العامة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

- الجانب الالهي من التفكير الاسلامي :
الدكتور محمد البهي .
دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة / ١٩٦٧م .

- الاربعين في اصول الدين :
محمد عمر الرازى .
الطبعة الاولى / دائرة المعارف العثمانية / ١٣٥٣ هـ .

- الاقتصاد في الاعتقاد :
محمد الغزالي :
تقديم الدكتور عادل العوّا / الطبعة الاولى .
الناشر دار الامانة لبنان .

- الرد على الجهمية والزنادقة :
الامام أحمد بن حنبل / تحقيق اسماعيل الانصارى .
نشر وتوزيع رئاسة ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد
بالرياض .

- الشامل في اصول الدين :
لامام الحرمين الجويني .
تحقيق مجموعة من العلماء / شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ١٩٦٩م

- الفرق بين الفرق :
للبغدادى / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .
الناشر مكتبة محمد علي صبيح بمصر .

- الشافي في شرح اصول الكافي :
عبد الله المظفر .
الطبعة الثانية / مطبعة العربي الحديثة بالنجف بالعراق ١٣٨٩هـ
- الفتوحات المكية :
لمحيى الدين بن عربي :
دار صادر بيروت .
- الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان :
احمد بن عبد الحليم بن تيمية .
الطبعة الاولى / دار الكتب الحديثة .
- الفصل في الملل والاهواء والنحل :
علي بن حزم الظاهرى .
الناشر مكتبة المثنى / بغداد .
- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم :
عوض الله حجازى .
الطبعة الرابعة / القاهرة / ١٣٨٣ هـ / دار الطباعة المحمدية
بالازهر .
- المغني في ابواب التوحيد :
للقاضي عبد الجبار .
راجعه الدكتور ابراهيم مدكور .
الناشر / المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر .

- الملل والنحل :
محمد عبد الكريم الشهرستاني .
دار المعارف للطباعة والنشر / الطبعة الثانية / ١٣٩٥ هـ
بيروت / لبنان .

- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية الالهية :
لابن سينا .
الطبعة الثانية / ١٣٥٧ هـ/ مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده
بمصر .

- البهائية :
محب الدين الخطيب / المكتب الاسلامي .
الطبعة الخامسة / ١٤٠٠ هـ .

- التصوف الاسلامي :
ابراهيم هلال :
الطبعة الاولى / ١٣٩٥ هـ / الناشر دار الكتاب العربي بيروت .

- تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء :
عبد الرحمن بن الجوزى .
الناشر دار الطباعة المنيرية .

- تهافت البابية والبهائية :
الدكتور مصطفى عمران .
الطبعة الاولى / ١٣٩٧ د / دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

- جامع البدائع :
حسين بن عبد الله بن سينا
الطبعة الاولى / مطبعة السعادة بمصر ١٣٣٥ هـ -
الناشر محيي الدين الكردي .

- حاشية البيجوري المسماة بتحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام :
للقضاعي .
مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر / ١٣٤١ هـ .

- حاشية الدسوقي على أم البراهين :
محمد بن احمد الدسوقي .
مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ١٣٥٨ هـ .

- حاشية محمد عبده على العقائد العضدية :
تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
دار احياء الكتب العربية بمصر .

- حقيقة البابية والبهائية :
الدكتور محسن عبد الحميد .
الطبعة الثانية / المكتب الاسلامي .

- درء تعارض العقل والنقل :
احمد عبد الحليم بن تيمية .
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم / مطبعة دار الكتب ١٩٧١م

- ديوان ابن الفارض :

عمر بن الفارض .

مكتبة القاهرة لعلي يوسف سليمان / ١٩٧٢م القاهرة .

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل :

محمد بن ابي بكر بن القيم .

تحقيق الحساني حسن عبد الله .

الناشر مكتبة دار التراث بمصر .

- شرح الاصول الخمسة . :

للقاضي عبد الجبار / تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان .

الناشر مكتبة وهبه .

- شرح جوهرة التوحيد :

عبد السلام بن ابراهيم اللقاني / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر / الناشر المكتبة التجارية الكبرى .

- شرح حديث النزول :

احمد عبد الحليم ابن تيمية .

الطبعة الخامسة / ١٣٩٧ هـ المكتب الاسلامي .

- شرح الطحاوية :

لابن ابي العز الحنفي : تحقيق محمد ناصر الدين الالباني :

المكتب الاسلامي .

- شرح العقيدة الاصفهانية :

احمد بن عبد الحليم بن تيمية / تقديم حسين محمد مخلوف .

الطبعة الاولى / دار الكتب الحديثة .

- شرح العقيدة الواسطية :
محمد خليل الهراس .
الطبعة الاولى / مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة .

- شرح قصيدة نونية ابن القيم المسماة بالكافية الشافية في الانتصـــار للفرق الناجيه :
احمد ابراهيم عيسى /
الطبعة الثانية / ١٣٩٢ هـ المكتب الاسلامي .

- شرح مقاصد الطالبين في علم اصول عقائد الدين :
سعد الدين التفتازاني .
مطبعة الحاج عبد الحميد خان / ١٣٠٥ هـ .

- شرح المواقف :
للشريف علي بن محمد الجرجاني / تحقيق الدكتور احمد المهدى .
الناشر مكتبة الازهر للطباعة والنشر .

- طبقات الصوفية :
للسلمي .
تحقيق نور الدين شريبه .
مطبعة دار الكتاب العربي بمصر .
الناشر جماعة الازهر للنشر والتأليف .

- عقائد السلف :
لمجموعة من العلماء - تحقيق على سامي النشار وعمار جمعي الطالبي
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية .

- غاية المرام في علم الكلام :
علي بن محمد الآمدى .
تحقيق حسن محمود عبد اللطيف .
الناشر محمد توفيق عويضه / ١٣٩١ هـ .
- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد :
عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ .
الناشر مكتبة الرياض الحديثة / الرياض .
- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الاكوان :
سلامة القضاعي . تحقيق محمد زاهد الكوثرى .
الناشر دار احياء التراث العربي / بيروت لبنان .
- فصوص الحكم :
لمحيى الدين بن عربي :
تحقيق ابو العلا عفيفي / الناشر دار الكتاب العربي بيروت .
- الفلسفة القرآنية :
عباس محمود العقاد :
الناشر دار الكتاب العربي بيروت / الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
- كتاب الكندى الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى :
تحقيق احمد فوءاد الاهواني / الطبعة الاولى - عيسى البابي الحلبي وشركاه .
- مبحث جليل على آية من التنزيل / محمد الامين الشنقيطي .
موءسسة مكة للطباعة والاعلام توزيع الجامعة الاسلامية .

- مجموعة الرسائل والمسائل :
شيخ الاسلام ابن تيمية :
مطبعة المنار بمصر .

- مجموعة الفتاوى :
شيخ الاسلام ابن تيميه . تحقيق عبد الرحمن محمد بن قاسم .
الطبعة الاولى - مطابع الرياض ١٣٨١ هـ .

- محاضرات في النصرانية :
محمد ابو زهرة .

- مختصر العلو للعلي الغفار :
محمد ناصر الدين الالباني .
الناشر المكتب الاسلامي / بيروت لبنان .

- مدارج السالكين :
لمحمد بن ابي بكر بن القيم .
مطبعة السنة المحمدية / ١٩٥٦م .

- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي :
برهان الدين البقاعي .
تحقيق عبد الرحمن الوكيل / الناشر مكتبة الباز مكة المكرمة ١٤٠٠ هـ

- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين :
لأبي الحسن الاشعرى / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .
الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ مكتبة النهضة المصرية .

- منهج دراسات لآيات الصفات :

محمد الامين الشنقيطي .

مؤسسة مكة للطباعة والاعلام / منشورات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .

- منهاج الادلة في عقائد الملّة :

لابن رشد .

طباعة ونشر مكتبة الانجلو المصرية القاهرة .

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية :

لشيخ الاسلام ابن تيمية -

المطبعة الكبرى الاميرية بمصر / ١٣٢٢ هـ

- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول :

شيخ الاسلام ابن تيمية : تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي .

مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة / ١٣٧٠ هـ .

- موقف ابن تيمية من التصوف :

رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الشريعة بمكة المكرمة .

اعداد احمد محمد البناني .

- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :

الدكتور علي سامي النشار .

الطبعة السابعة / مطبعة دار المعارف بمصر / ١٩٧٨م ،

الناشر دار المعارف / القاهرة .

- نقض تأسيس الجهمية :
لشيخ الاسلام ابن تيمية .
ترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .
الطبعة الاولى / مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩١ هـ .
- نهاية الاقدام في علم الكلام :
محمد عبد الكريم الشهرستاني .
تحقيق الفرد جيوم / الناشر مكتبة المثنى بغداد .
- هذه هي الصوفية :
عبد الرحمن الوكيل :
الطبعة الثالثة / ١٣٩٩ / دار الكتب العلمية /
الناشر مكتبة الباز مكة المكرمة .

كتب الحديث :

- سلسلة الاحاديث الصحيحة :
محمد ناصر الدين الالباني :
الطبعة الاولى / بيروت لبنان / منشورات المكتب الاسلامي .
- سنن الدارمي :
عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي :
الناشر دار احياء السنة النبوية بمصر .
- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي :
مراجعة حسن محمد السعودي / المطبعة المصرية بالازهر .
الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

- شرح موطأ مالك :

الامام مالك بن انس / شرح عبد الباقي الزرقاني :

تحقيق ابراهيم عطوة .

الطبعة الاولى / مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده .

- صحيح الجامع الصغير :

محمد ناصر الدين الالباني :

منشورات المكتب الاسلامي .

- صحيح مسلم بشرح النووى .

يحيى بن شرف الحازمي المعروف بالنووى .

المطبعة المصرية ومكتبتها ١٣٤٩ هـ .

- فتح الباري بشرح صحيح البخارى :

احمد بن حجر العسقلاني .

تحقيق عبد العزيز بن باز .

المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٨٠ هـ .

- الفتح الرباني لترتيب مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني :

احمد بن عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي :

مطبعة الاخوان المسلمون / الطبعة الاولى ١٣٥٥ هـ .

- مسند الامام احمد بن حنبل :

دار صادر بيروت . الناشر المكتب الاسلامي .

كتب اللغـــة :

- المفردات في غريب القرآن :
  للراغب الاصفهاني .
  تحقيق محمد سيد كيلاني .
  الطبعة الاخيرة / ١٣٨١ هـ / شركة مكتبة ومطبعة مصطفـــى البابي الحلبي واولاده بمصر .
- تاج العروس من جواهر القاموس :
  محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدى .
  المطبعة الخيرية بمصر / الطبعة الاولى ١٣٠٦ هـ .
  الناشر دار مكتبة الحياة بيروت / لبنان .
- القاموس المحيط :
  للفيروز آبادى .
  المؤسسة العربية للطباعة والنشر / بيروت / لبنان .
- لسان العرب :
  للعلامة ابن منظور .
  اعاد بناءه على الحرف الاول من الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي
  دار لسان العرب / بيروت /لبنان .
- مختار الصحاح :
  محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازى .
  الطبعة الاولى / ١٩٦٧م / الناشر دار الكتاب العربي بيروت/لبنان

كتب التراجــم :

- الاصابة في تمييز الصحابة :
احمد بن حجر العسقلاني .
مطبعة السعادة بمصر / ١٣٢٨ هـ
الناشر مكتبة المثنى ببغداد .

- الاعلام :
خير الدين الزركلي .
مطبعة كوستا توماس وشركاه الظاهر بمصر ١٣٧٣ هـ .

- البداية والنهاية :
لابن كثير .
الطبعة الثانية / ١٩٧٧م / مكتبة المعارف ببيروت .

- الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة :
لابن حجر العسقلاني .
تحقيق محمد سيد جاد الحق .
الناشر دار الكتب الحديثة بمصر .

- تاريخ بغداد :
احمد علي الخطيب البغدادي / تصوير بالاوفست
الناشر دار الكتاب العربي بيروت / لبنان .

- تهذيب التهذيب :
لابن حجر العسقلاني : دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد
بالهند ١٣٢٥ هـ/ تصوير دار صادر بيروت

- ذيل كشف الظنون / المسمى ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون :
لاسماعيل باشا الباباني .
الناشر مكتبة المثنى ببغداد .

- روضات الجنات في احوال العلماء والسادات :
الميرزا محمد الاصبهاني .
تحقيق اسد الله اسماعيليان :
الناشر دار الكتاب العربي / بيروت .

- شذرات الذهب :
لعبد الحي بن العماد الحنبلي .
منشورات دار الآفاق الجديدة / بيروت .

- معجم المؤلفين :
عمر كحالة .
مطبعة الترقي بدمشق .
الناشر المكتبة العربية بدمشق / ١٣٧٧ هـ .

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
محمد بن احمد بن عثمان الذهبي :
تحقيق علي محمد البجاوى
مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر .

- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان :

احمد بن محمد خلكان .

دار صادر بيروت لبنان / ١٣٩٧ هـ .

كتب أخـــرى :

- دائرة معارف القرن العشرين :

فريد وجدى

- دائرة المعارف الاسلامية :

تعريب مجموعة من العلماء .

انتشار جبهان ايران .

- المحلى :

ابن حزم الظاهرى :

تحقيق احمد شاكر .

الطبعة المنيرية الاولى .